فرهنگ

کتاب دوم و سوم

بهار و پاییز ۱۳۶۷

مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی

بسم الله الرحمن الرحیم

بمناسبت دهمین سال پیروزی انقلاب اسلامی در ایران

فرهنگ

کتاب دوم و سوم

بهار و پاییز ۱۳۶۷

با آثاری از :

آذرنگ، عبدالحسین
آشتیانی، سیدجلال‌الدّین
آل‌ِقیس، قیس
اذکائی، پرویز
استراوس، لئو/رجائی، فرهنگ
استیس، و.ت. /آذرنگ، عبدالحسین
اسنید، جوزف د. /اعتماد، شاپور
اصیل، حجّت‌الله
ای ونز، رابرتز/اعوانی، شهین
بروجردی، محمود
پریس، وارن ا. /بیرشک، احمد و . . .

پوپر، کارل/کمالی، حسین
پورحسینی، سیدابوالقاسم
تکمیل همایون، ناصر
جینز، جیمز/کاشفی، فرشته
خُرّمشاهی، بهاءالدین
دامادی، محمّد
دانش‌پژوه، محمّدتقی
درودیان، ولی‌الله
راشدمحصّل، محمّدتقی
رضانژاد "نوشین"، غلامحسین
سروش، عبدالکریم

صدیقیان، مهین
صفوی، کورش
فرگه، گوتلوب/بدیعی، منوچهر
کلباسی، ایران
محمّدی، سیدبیوك
موحد، ضیاء
میراحمدی، مریم
وحید، ح
ورهرام، غلامرضا
ولك، رنه ـ وارن، اوستین/
مهاجر، پرویز ـ موحد، ضیاء

فرهنگ

کتاب دوم و سوم، بهار و پاییز ۱۳۶۷
مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی

زیرنظر: **محمود بروجردی**
به کوشش: **بهاءالدین خرمشاهی و شهین اعوانی**

ناظر چاپ: **بیوك رضائی**
طراح و صفحه‌آرا: **مجید گوهری**
چاپ و صحافی: **چاپخانه شرکت انتشارات علمی و فرهنگی**

چاپ اوّل: ۱۳۶۷
تیراژ: ۳۰۰۰ جلد

بها: ۱۳۵۰ ریال

فهرست مطالب

۱

احیاءِ میراث فرهنگی

محمود بروجردی

گذشته پایه و بنیان حال و آینده است. شناخت هویت فرهنگی و اعتبار آن در میان ملت خود و سایر ملل و بررسی علل و عوامل به وجود آمدن آن و مصالح و مفاسدی که در طول زمان برجای مانده یا گذشته و ناپدید شده از اهم مسائلی است که اهل نظر باید به آن توجه داشته باشند. سنت همانا عصارهٔ اندیشه و عمل و علم و هنر و فکر و ذکر نسلهای پیاپی در طول زمان است. سنت دستاورد دستجمعی یك قوم یا یك ملت یا یك امت است. عمر هر فرد انسانی، کوتاه و علم و تجربهٔ او نیز محدود است. به مدد سنت است که می توان بر این کوتاهی و این محدودیت غلبه کرد.

از ملتها و جوامع که بگذریم به کوچکترین جوامع، که خانواده است برخورد می کنیم و می بینیم که این مسأله در آن هم دیده و شنیده می شود: فلانی بی ریشه است؛ فلانی از خانوادهٔ مهم است؛ فلانی خود ساخته

است؛ پدران او همه اهل علم و دانش بوده‌اند و به آن اصالت مفتخر؛ همهٔ قبیلهٔ او عالمان دین یا فی المثل حامیان هنر بوده‌اند.

با این مقدمهٔ کوتاه به اصالت گذشت زمان و آنچه در آن بوده است زیبا و زشت، روا و ناروا پی می بریم و اگر اندکی اهل تفکر و تعقل و تذکر باشیم می توانیم علل و عوامل جذر و مد، نشیب و فرازها . . . را بدون تعصب درک کنیم. طبق بعضی احادیث مأثور از ائمهٔ اطهار(ع) کسی یا قومی خوشبخت است که از تجربهٔ دیگران و از گذشته پند بگیرد و در پی رفع نواقص برآید و آن گونه که بوده است فرزندان، همنوعان و جامعهٔ خود را هدایت کند. اتکاء به خود که از آن سخن رفت به آن معنی نیست که هر چه از دیگران است طرد و آن چه مربوط به خودی است اخذ کند؛ بلکه بایستی به عکس باشد و به مصداق آیهٔ شریفه یستمعون القول. . . آن چه که مفید و مؤثر است فرا گیرد. چرا که دیگران مخلوق همان خداوندی هستند که ما را آفریده است. شاید آنها یا آگاهانه و یا ناخودآگاه به دنبال کشف حقایق کائنات رفته‌اند و ما غافل. مگر نه این که در ابتدای ظهور اسلام نبی اکرم(ص) طلب العلم را فریضه و دستور طلب العلم در دورترین نقاط را صادر فرمود؟ مگر آیات شریفه ما را به سیر و سیاحت و تأمل در امور گذشتگان تشویق و ترغیب نفرموده است؟ آیا سیر و سیاحت فقط مادی است؟ یا غور و اندیشه در اینکه چه داشته‌اند و چه بوده‌اند و اکنون در چه محلی از علم و عمل، فرهنگ و تمدن هستند. گاه می گوئیم که این تمدن است که ما را از خود بیگانه ساخته چون حتی در خانواده هم بین پدر و فرزند، خواهر و برادر فاصله ایجاد کرده است ولی از گنجینهٔ «تجارب امم» و گذشته‌ای که مکتوب است و به آن افتخار داریم می توانیم پند بگیریم و به آن متکی باشیم و نواقص را رفع و آینده‌ای بهتر با بنیانی استوار بنا کنیم. اگر در این اندیشه توقف کنیم، مؤسسات مختلف در اطراف و اکناف جهان با اهداف سیاسی به ظاهر فرهنگی، امثال محمدبن زکریای رازی و خواجه نصیرالدین طوسی را از خود می شمارند و به فرزندان خود شیوه تعلیم و تعلم آنان را می آموزند و علوم مختلف ایشان را اصل و مایه قرار داده بر آن مبنا به پیشرفتهای نوین روزافزون نایل می گردند.

من بر آن نیستم که اختراعات و اکتشافات دانشمندان ایرانی مسلمان را

در این جا متذکر شوم که «مثنوی هفتاد من کاغذ شود» ولی بر آنم که «فاعتبروا یا اولی الابصار» را در برابر دیدگان بصیرت «اولوا الالباب» یادآور شوم.

حال کدام دستگاه و کدام تشکیلات است که بایستی به این مهم بپردازد و میراث فرهنگی این ملت را با بهترین وجهی زنده کند و به جهان امروز عرضه نماید؟ طبعاً پاسخ آن معلوم است خواهید گفت متولیان فرهنگ. آیا دولت ودستگاههائی که برای این مهم بایستی اعتباری قائل باشند آمادگی پذیرفتن این مسؤولیت افتخارآمیز را دارند یا خیر؟ بر صاحبان مسؤولیت و صلاحیت است که در عرصهٔ عمل پیشگام شوند و آن چه که برای این منظور مورد نیاز است در اسرع وقت در اختیار مؤسساتی که چنین برنامه‌هائی در پیش دارند قرار دهند. به قول حافظ:

به خاطردار این معنی که در خدمت کجا گفتیم.

ضمناً نظر به اینکه حجم مقالات زیاد و از تنوع و پیوستگی برخوردار بود، ترجیح داده شد که شماره دوم و سوم کتاب در یك مجلد به چاپ برسد، این کتاب از شماره چهارم به سه صورت موضوعی، در تاریخ و جامعه‌شناسی، علوم عقلی و ادبیات و زبان‌شناسی منتشر خواهد شد. امید است اساتید محترم با عنایات خود در ارسال مقالات نسبت به پُربار نمودن این اثر بذل توجه فرمایند.

۲

معرفت و علم در کتاب و سنت

سیدجلال‌الدین آشتیانی

اشاره

مقالات مندرج در این نشریه مشتمل است بر مباحث علم در کتاب و سنّت.

از مرحوم فقیه و اصولی محقق و فیلسوف و عارف بزرگوار، سیدمحمد کاظم عصار «نوّر الله مرقده» در مجلهٔ موسسهٔ وعظ و خطابه سالهای ۱۳۱۵ شمسی تا سال ۱۸ به همین عنوان مورد بحث قرار گرفته است. آن مرحوم اجازهٔ چاپ این مباحث را که به اندازهٔ فهم مستمعان در مؤسسه تدریس می فرمودند دادند[۱].

حقیر به همان شکل مباحث را در سطحی وسیعتر به رشته تحریر می آورد.

این مقالات را به روح پاکِ سیدالشعرا استاد امیری فیروز کوهی «قده»، استاد مسلم در ادب فارسی و عربی اهدا می نمایم.

آقای امیری علاوه بر فضائل علمی و اطلاعات کافی در مباحث دینی، انسانی ملکوتی و شخصی وزین و آرام و نجیب و دارای ملکات و سجایای روحانی بود، لذا زن و فرزندان او هنوز در حالت عزا و ماتم بسر می برند و بساط عزا در منزل آقای امیری برپاست و دوستان و ارادتمندان او، هرگز وی را فراموش نمی کنند.

۲

بیان معرفت حق متعال و نبی و امام و ولی (اولواالامر)

بنا به مشرب حدیث منقول در کافی تألیف ثقة الاسلام شیخنا الاقدم ابوجعفر محمدبن اسحاق کلینی رازی (متوفی ۳۲۹ هـ. ق).

در کتاب توحید (اصول کافی) از قبلةُ الموحدین امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیهما السلام نقل کرده‌اند: «اعْرافوا الله بالله والرَّسول بالرِّسالة و اولی الأمر بالمعروف و العدل و الاحسان».

صاحب زبدة الاسرار از شاه آولیا علی علیه السلام نقل کرده است که سائلی از آن حضرت سؤال کرد: «عرفت الله بمحمد او عرفت محمداً بالله؟» فرمود: «لو عرفت الله بمحمد لکان محمد اوثق منّی (عندی) ولو عرفت محمداً بالله ما احتجت الی رسول، ولکنّ الله عَرَّفنی نفسه بلاکیف کما شاءَ و بعث محمداً رسولاً لتبلیغ القرآن و تثبیت الحّجة و تقویم الناس علی منهج الاسلام و صدَّقت بما جاءَ من الله...»

باید توجّه داشت که معرفت حق تعالی و معرفت رسول و پیغمبر و اولواالامر (ائّمه علیهم السلام) مراتبی دارد. اولواالامر به لسان احادیث جز به معصوم خاتم ولایت محمدیه و وارثان علوم و احوال و مقامات حضرت ختمی مرتبت علیه و علی آله السلام، اطلاق نمی شود. مقامات و درجات معرفت انبیا نیز مراتبی دارد، چه آنکه هر نبی دارای خصوصیّات خاصی است که وی را از دیگر انبیا ممتاز می گرداند و خاتم انبیا از آنجا که مظهر جمیع اسماء الهّیه اُست موازین خاصّی در کتاب و سنّت وجود دارد که وجوه امتیاز آن حضرت را از سایر انبیا مشخص می نماید و دارای وجود جمعی است که اخبارات او حکایت از خاتمیّت می نماید. آن حضرت قبل از بلوغ به سن تکلیف ظاهری، در درون خود انقلاب احوالی مشاهده کرد و دریافت که جمیع شرایع الهیه به وجود او ختم می شود و وارث احوال و مقامات و علوم او نیز بوی وحی را استشمام می نمود. در نفس موسوی (علیه السلام) آثاری وجود دارد که وی را از روح عیسوی ممتاز می نماید و در اصول و کلیات، مانند توحید و نبوت و معاد و برخی از خصوصیات دیگر همهٔ انبیاء مشترکند و از این جهت بین آنها فرق نیست ولی، با این وصف، برخی بر برخی دیگر برتری دارند و در قرآن مجید به آن تصریح شده است.

کتاب و سنت ما را به خداشناسی و معرفت دعوت نموده و در مواردی از آثار

استدلال بحق شده است: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انه الحق» در آیهٔ شریفهٔ «افلم ینظروا الی الابل کیف خلقت و. . .» و آیاتی نظیر آنچه که ذکر شد، مردم را از باب ارشاد به حکم عقل به شناسائی خدا دعوت فرموده است.

در کتب متکلمان و حکما دلائل متقّن و متعدّد بر وجود خداوند ذکر شده است؛ از طریق حرکت و حدوث و امکان و وجود امکانی و معرفت نفس می توان به وجود خداوند علم پیدا کرد.

نفوس مستکفی بالذات مانند نفوس اولوالعزم از انبیاء و اوصای انبیا و ائمه، (علیهم السلام)، که در معرفت و شناسائی حق مطلقاً احتیاج به معلّم بشری نداشتند، دلیل با هر بر وجود حقند، ولی هیچیك از این دلائل «اعرفوا الله بالله» را افادت نمی کند.

آیا مراد از این حدیث شریف همان تقریر مشاهدات و معرفت ائمه، علیهم السّلام نمی باشد؟ اینکه مولای متقیان، علیه و علی اولاده السّلام، فرموده است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته» و آیاتی نظیر «ألا انّهم فی مریّه من لقاءِ ربّهم، ألا انه بکل شیءٍ شهید» و «نحن اقرب الیه من حَبْل الورید» ما را به فطرت که همان دین خالص و توحید حقیقی است متوجه نمی نماید؟

حق تعالی مقوّم وجود ماست و از نفس ما که خود را به علم حضوری ادراك می کند به ما نزدیکتر است. چون معیّت او نسبت به ما وکافّهٔ موجودات مُلك و ملکوت، معیّت قیُّومیه است و اسم قیُّوم از اسماء مبارکهٔ الهّیه است و ما می توانیم سِرّ توحید را در خود مشاهده نمائیم که «در هیچ سری نیست که سِرّی زخدا نیست»

بی دلی در همه احوال خدا با او بود   او نمی دیدش و از دور خدایا می کرد

علی مرتضی علیه السلام گوید: «اللّهم نوّر ظاهری بطاعتك و باطنی بمحبّتك و قلبی بمعرفتك و روحی بمشاهدتك و سِرّی باستقلال اتصال حضرتك. . .»

در کتب حکما و متکلمان بخصوص محققان آنها مانند ابن سینا و خواجه نصیر طوسی و میرداماد و صدرالمتألهّین أدلّهٔ متقنه بر وجود حق بیان و از طرق مختلف دلائل خود را تقریر کرده اند و هرکه با تحصیل دقیق مقدّمات علم الهی به آن دلائل بنگرد، وجود صانع واحد متصف به کلیهٔ صفات کمالیه قابل انکار نمی باشد.

اما باید توجّه داشت که اگر براهین علمّیه با عمل واتیان واجبات و ترک محّرمات و ادای فرائض و نوافل توأم شود و فضای نفس انسانی از غبار آلودگی لازم عالم طبع و مشتهیات نفسانی پاك شود، دیدنی دیده شود، نه با چشم سر بلکه با عقل بالغ به مقام قلب. حضرت ختمی مرتبت به ابوذر می فرماید: «فاعبد رّبك کأنك تراه، فان لم تکن تراه فانه یراك. در کلام حضرت صادق و باقرالعلوم (علیهما السّلام) نیز آنچه ذکر شد، موجود است.

ما به علم بسیط وجود نفس خود را درك می کنیم و چون خداوند نزدیکتر از ما به ما است، ناچار به علم بسیط خدا را به اندازهٔ وجود خود (نه به قدر وجود خاص او که احاطهٔ قیُومه بر همهٔ اشیا دارد)، درك می کنیم، چه چیز مانع مشاهده و دید اوست و چه چیز ما را از فطرت توحید که اظهر از همهٔ اشیاء است جدا کرده است، در حالتی که آن حقیقت از نهایت ظهور پنهان است، باید در آن بحث کرد. «هو الأول و الآخر، هو الظاهر و الباطن، هو السمیع العلیم و هو السمیع البصیر»

ظاهر هر شیء ناشی از تجلی حق به اسم «الظاهر» است و هر شیء ملکوت و باطنی دارد و «بیده ملکوت کل شیء»، «السماوات مطویّات بیمینه» باطن ما مظهر تجلی او به اسم «الباطن» است ما به واسطهٔ تجلّی او به اسم «العلیم» می دانیم، اگر بدانیم. از ناحیهٔ تجلی او به اسم «السمیع» می شنویم. عقل ما نیز دارای گوش و چشم و سمع و بصر است ولی نه به آلات و ادوات بصر و سمع «من کان فی هذه اعمی و هو فی الآخرة اعمی»

ذِعْلِب یمانی از کسانی است که عامه و خاصه از او حدیث نقل کرده‌اند... روزی در مسجد کوفه با دوست خود در کنار اصحاب مولی الموحدین نشسته بود و حضرت با فصاحت و بلاغت خاصّ خود، نَفَسْ ها را در سینه حَبْس کرده بود. رفیق ذِعْلِب گفت: علی عجب لسان فصیح دارد. ذِعْلِب گفت: الآن کلام او را قطع می کنم. از حضرت سئوال کرد «یا علی هل رأیت ربّك؟ قال علیه السلام: ویلك یا ذِعْلِب، لم اعبد ربّاً لم اره...»

عروة الاسلام، اعظم المحدّثین حفظاً و اوثقهم درایةً صدوق الطائفة «رض» در کتاب توحید (طبع مؤسسهٔ نشر اسلامی. ص ۳۰۸) گفته است عن ابی عبدالله، علیه السلام، قال: بینا امیرالمؤمنین (ع) یخطب علی منبر الکوفة اذ قام الیه رجل یقال له «ذِعْلِب» ذَرِب اللِّسان شجاع القلب بلیغ الخطاب فقال یا امیرالمؤمنین: هَل

رأيت ربّك، فقال: ويلك يا ذعلب: لم اَعبُدَ رباً لم أره، فقال كيف رأيته قال، عليه السلام، ويلك يا ذعلب ما كنت أعبُدَ رباً لم اره، لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان... ان ربى لطيف اللّطافة... قبلٍ كل شىءٍ فلايقال شىء قبله و بعد كل شىءٍ فلايقال شىء بعده. شاءَ الأشياءَ لابهِّمة. دراك لابخديعه. فهو فى الاشياء كلها غير متمازج، لطيف لابتجسُّم، موجود لابعدم عدم، فاعل لاباضطرار... مريد لابهمامة...»

فقال: «خرَّ ذِعْلِب مغشياً عليه، ثم أفاق». در تقرير مولى الموالى و روح بلند او چه اثرى وجود داشت كه سائل مستعد را به حالتِ غشوه در آورد و بعداز غشوه به حالت بقا برگشت.

از طريق ابوجعفر صدوق «رض» حديث ذِعْلِب يمانى منقول از أصْبغ بن نُباته، فقال: «لما جلس علىٌّ (ع) فى الخلافة و بايعه الناس. خرج الى المسجد... فصعد المنبر... ثم قال: سَلونى قبل ان تفقدونى... سلونى فان عندى علم الأولين و الآخرين وساق الكلام عليه السلام، الى ان قال: ولو لاآية فى كتاب الله لأخبرتكم بما كان و مايكون و ماهو كائن الى يوم القيامة... فقام اليه رجل يقال له ذعْلب و كان ذِرب اللّسان، بليغاً فى الخطب، شجاع القلب فقال ارتقى «ابى ابيطالب» مِرْقاةً صعمة، لاخجلنّه اليوم لكم فى مسالتى اياه، فقال: يا اميرالمؤمنين هل رأيت ربك؟ قال عليه السلام، ويلك يا ذِعْلب لم اكن بالذى اعبد رباً لم أرَه. قال فكيف رأيته، صف لنا. قال، عليه السلام،: لم تره العيون بمشاهدة الابصار، ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان. ثُمَّ ساق الحديث الى قوله، عليه السلام، ان ربّى لايوصف بالبعد ولا بالحَركة والسُّكون... و هو فى الأشياء على غير ممازجة، خارج منها على غير مباينة... داخل فى الاشياء لاكدخول شىءٍ فى شىءٍ و خارج منها لاكشىءٍ من شىء. فخَر ذعْلب مغشياً عليه و أفاق و قال: تالله ما سمعت سِرّى بمثل هذا الجواب و الله لاعدت الى مثلها» در مراد امام كه فرمود: «لو لاآية فى كتاب الله»، «يمحوا الله ما يشاء...» است و ما در بحث «بَدا» آن را بيان مى كنيم.

در فقرات شريفهٔ روايت «لم اعبد رباً لم أره» تصريح شده است به مشاهدهٔ حق به حسب مقام قلبيّه و رؤيت مبدأ مطلق وجود به چشم قلب بحقايق الايمان، قهراً اين ادراك، درك عقلى حاصل از برهان نمى باشد، چون شهود قلبى غير از

ادراکِ نظری حاصل از دلیل است و بسیار فرق است بین ادراك نظری و مشاهدهٔ عینی. حق تعالی با اینکه به اعتبار غیب ذات مدرك نمی شود «ولایحیطون به علماً» ولی چون در مقام تجلی و ظهور، احاطهٔ قیومیه یا معیت قیومیه با اشیاء دارد، صاحبان ولایت کلیه به چشم دل او را می بینند. اهل تحقیق از این احاطهٔ قیومه تعبیر به وحدت در کثرت کرده‌اند، چون حق تعالی تناهی ندارد، و در جمیع مراتب وجودی تحقق دارد «لایخلو منه ارض و سماء و بحر و برّ»

در صفحهٔ ۲۸۵ توحید صدوق منقول است «سئل امیرالمومنین بما عرفت رَبّك؟ فقال: بما عرّفنی نفسه. . . » حق تعالی وقتی خویش را مشهود عبد مخلص می گرداند که حجب بین او و حق قدری از ناحیهٔ معرفت علمی و التزام به عبادات برداشته شود و دارای شرح صدر شود و به مقام مکاشفه و مشاهده برسد و به ارباب قلوب پیوندد.

حق به مقتضای «قُرْبِ وَریدی» مذکور در آیهٔ شریفهٔ «نحن اقرب الیهم من حبل الورید» و «تولیه» مذکور در شریفهٔ «ولکّل وجهة هو مُوَلّیها» نزدیکترین اشیاء به اشیاء و حقایق وجودیه است و نزدیکتر از نفس ما به ماست. ولی ما، مادامی که منغمر در مشتهیات نفسانیه و شهوات مختلفهٔ لازم نفس بهیمّیه‌ایم او را نمی بینیم. «فاعبد ربّك کأنك تراه، فان لم تکن تراه فانه یراك» (پروردگار خود را عبادت کن گویا که او را می بینی اگر تو او را نبینی او تو را می بیند).

مقام بالاتر از این مرتبه، عبادت حق است بدون «کأنَّ» کما قال، علیه السلام: «لم اَعْبد رباً لم اره.» زیدبن حارثه به حضرت رسول (ص) عرض کرد: «کأنّی أنظر الی عرش الرحمن بارزاً» باید به این اصل مهم تن در داد که محبَّت به حق و عشق به معبود مطلق در وجود ما، کامن و مستور است با علم و عمل و عبادات باید این حب را از مقام کمون به مقام ظهور آورد، ووقتی این محبت از مقام کمون به مقام بروز وظهور می آید که انسان در خود حالت عشق و شور خاص نسبت به عبادت وراز و نیاز با حق احساس کند و به تمام هویت عشق به حق را لمس کند، عبادت بدون حال و شور و شوق «نَقْر کنقّر الغُرابْ» و عملی حیوانی است.

اینکه سرور عشّاق حق و محبوب مبدأ وجود، فرموده‌اند: «قریب فی بعده، بعید فی قربه» شاید نظر مبارکشان به این باشد که حق به حسب تجلّی در قلب عبد مؤمن به حسب ظهور خاص در قلوب بندگان خاص خود، به بندگان خود نزدیك است

و این قرب را مولی العارفین به چشم دل دیده است (ولی به اندازۀ سعۀ وجودی مظهر جلوۀ حق) و حق به اعتبار غیب ذات و احاطۀ قیومیّه بر ملك و ملکوت در عین قرب، بعید و قبول سلطه و احاطۀ غیر ننماید. فیض جلوۀ حق به قَدر حوصله و ظرفیت وجودی عبداست نه به قدر وجود مطلق معرّا از کلیۀ قیود. چون هویت الهیّه به اعتبار تجلّی به اسماءِ کلیه ظهور در اشیاء دارد، نه سریان حلولی بل که سریان مطلق در مقید، به این اعتبار قابل مشاهده است ولی شهود غیب ذات محال است «لایحیطون به علما» و «ان الملاء الا علی یطلبونه کما تطلبونه» و مراد از مطلق و مقید، اطلاق و تقیید خارجیست نه مفهومی. اشیاء فیض وجود حق و حق مقوّم این فیض است و این فیض ساری در اشیاء و متقوم به سلطان وجود با آنکه به حسب ذات فیض عام و رحمت و اسعۀ الهیه است به اعتبار قیود حاصل از قوابل امکانی، قبول حدود عدمیه نماید و موجودات خارجیه اثر این فیض عام و رحمت رحمانیۀ امتنانیه‌اند.

«داخل فی الأشیاء لاکشیءٍ فی شیءٍ» چون حق مقوم اشیاست، و اشیاء متقوم به حق اند، نه نظیر تقوم حالّ به محل. وجود غیرمتناهی در مرتبۀ وجود متناهی وجود دارد ولی متناهی در مرتبۀ اطلاقی غیرمتناهی وجود ندارد. فیض متقوم به حق سریان در اشیاء دارد نه به نحو حلول و اتحاد بلکه سریانی است مجهول الکنه و به حسب علم حصولی و برهان به آن دانائیم ولی به حقیقت خارجی آن احاطه نداریم و به علم حضوری به حسب سعۀ قلوب ائمۀ حق و یقین علیهم السلام، مشهود و معلوم و مرئی است ولی نه به چشم سر و نه به دیدۀ عقل بلکه به نور حق و حقیقت ایمان خاص اهل دل.

و من طریق آخر مستفیض، قال، علیه السلام، «لاتدرکه العیون بمشاهدة العیان ولکن تدرکه القلوب بحقایق الایمان»

و من هذا الطریق اورد شیخنا العلامة الشهید الاول فی قواعده و قال، رضی الله عنه، : «قد اشتمل هذا الکلام الشریف علی اصول صفات الجلال و الاکرام التی علیها مدار علم الکلام».

«اقول و بحق اقول: ان فی کلماته الشریفة اشارات و بشارات و تصریحات و تلمیحات بغوامض تحقیقات ارباب العرفان و الحکمة المتعالیة و فیها اساس علم المکاشفین و لیس فی وسع المتکلم بل الفیلسوف المقید بالادراك النظری، فهم ما افاده علیه السلام، بنور العیان».

مشاهدهٔ غیب ذات به شهود عیانی محال است ولی مشاهدهٔ حق در مراتب تجلیات برای کمل از انبیاء و اولیاء، علیهم السلام، علی قدر مراتبهم واقع است و باید واقع باشد و شخص بالغ به مقام ولایت کلیه به کلام روح پرور «عرفت ربی بربی» مقام معرفت خود را بیان می کند. این شهود ناشی از قرب به حق و رؤیت ملکوت سماوات و ارض به بصیرت و چشم قلب نه چشم سر، نهایات آمال و غایت وجود کُمّل از انبیاء و اولیا، علیهم السلام، می باشد.

امیرالمؤمنین چون حق را اظهر واجلی از همهٔ اشیاء مشاهده نمود فرمود: «یا من دَلّ علی ذاته بذاته» و مراد از لقاء حق همین است که ذکر شد «الا انهم فی مریة من لقاء ربهم الا انه بکل شیء شهید» و محبوسان در سِجْن تحدید تنزیه و مشّبهه از این مهم غافلند.

همه عالم به نور اوست پیدا　　کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان　　بنور شمع جوید در بیابان

برخی در آخرت، اهل جنت افعالند، مانند کسانی که با خدا معامله کرده‌اند و منظور آنها از عبادت، حور و قصور است و معبود آنها نیز حور و قصور است. «خدایا زاهد از تو حور می خواهد، قصورش بین. به جنّت می گریزد، شعورش بین». علی (ع) فرمود: «ما عبدتك طمعاً فی جنتك ولاخوفاً من نارك. اللهم اجعل کل وردی، ورداً و احداً فاجعلنی علی باب عزّك معلّقاً»

قلیلی از محشورین از سکنهٔ جنت اسمائند و علاوه بر جنت افعال به مقام جنب صفات و تجلیات اسمائیه رسیده‌اند. خاتم الانبیا و کمّل اولیا، علیهم السلام، اهل جنت ذاتند که کلام ملکوتی «ان الله جنة لیس فیها حور ولا قصور، بل یتجلی فیها ربّنا متبسِّماً» به آن راز، اشارت دارد. دع المنزّهة والمشبّهه فی خوضهم یلعبون. «قل الله ثّم ذَرْهم».

عشق مولی کی کم از لیلی بود　　محو گشتن بهر او اولیٰ بود

ارباب تنزیه صرف و منکران تجلی حق به اسم رحمان و قیوم و رحیم و اسم نور و مرید وحیّ در مظاهر خلقیه مانند معتزله و در حقیقت مشبهه، از اسم «لقاء الله» نظیر «جن» از بسم الله، قرار می کنند و آن همه تصریحات و اشارات و تلمیحات در

آیات و روایات را حمل بر لقاء ثِواب و أجور اخرویه می کنند و کلمات الهیه و ائمه را ملعبه قرار داده‌اند.

قائلان به مادیت نفس و تجرد آن از ماده، از تصور مشاهدهٔ حق عاجزند و به جای آنکه به نادانی خود اعتراف کنند، همهٔ آیات بینات کتاب و سنت را به وجوه مضحک تأویل می کنند.

* * *

کسانی که نفس انسانی را جسم لطیف می‌دانند مانند امام الحرمین و جلّ الفقهاء و اصحاب الحدیث من العامّة و با کمال تأسف برخی از امامیه (خلافاً للظواهر والنصوص الواردة عن ساداتنا و ائمتنا، علیهم السلام) از این اصل مهم غافلند که نفوس حیوانیه از ماده تجرد دارد تا چه رسد به انسان. انسان نیز اگر به مقام تجرد عقلی نرسد حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. بهری محرومان از فیض حق، از نهایت تنفر از ارباب عقل سلیم حکم به کفر قائلان به تجرد نفس و ملائکهٔ مقربان حق کرده‌اند.

نفس انسانی باب الابواب معرفت حق است و آنچه در نظام وجود از ملائکهٔ ساکن در عوالم غیبی و شهادی وجود دارد، در وجود انسان به نحو وحدت و جمع الجمع وجود دارد.

نفس انسانی بعد از نیل به مقام تجرد عقلانی مشتمل است بر مقام تجرد تام و در مرتبهٔ متأخر از تجرد عقلانی، مشتمل است بر مقام تجردِ برزخی و به اعتبار اتصاف به حیات مشتمل است بر مرتبهٔ نفوس حیوانیه که «الحیُّ هو الدَّراك الفعال» و به لحاظ اتصاف به قوهٔ واهمه غیر منقاد به احکام شرع و عقل از عالم شیاطین و عزازیل دارای نصیب است و اگر وهم بر عقل غلبه کند صاحب آن به عزازیل ملحق شود. نفس در مقام تنزل به صور نباتی و معدنی مشتمل است بر فعلیات خاصّ موجود در نباتات و معادن.

نفس در مقام اتصاف به اسماء جلالیه و جمالیه مظهر امَّهات از اسماء الهیه است، لذا مرید و متکلم و عالم و سمیع و بصیر وحی است به حیات ذاتیه، وجمیع کمالات اسمائیه در انسان به نحو ظلّیّت وجودِ دارد نه به نحو اصالت و ذاتیت، چه آنکه کمالات وجود امکانی مانند اصل وجود ظلّ وجود و ظل کمالات ذاتیهٔ حق است.

اتزعم انك جرم صغیر و فیك انطوی العالم الاکبر

لذا از انسان به کتاب مبین تعبیر شده است و این کتاب دارای ظَهْر و بطن وحدّ و مطلع است و در انسان کامل درجات وجودی متطابق با درجات کتاب تدوینی است. معرفت حقیقی انسان کامل محمدی و یا حقیقت علویه و مهدوّیه، علیهم السلام، همان معرفة الله است که «من رآنی فقد رأی الله، و معرفتی بالنُّورانیة معرفة الله».

نفس انسانی مقوم قوای ظاهری و باطنی خویش است و در مقام بلوغ به مرتبهٔ عقل بالمستفاد، خلاق صور مفصَّله است و در مقام ایجاد صور عقلیه و مثالیّه و استخدام قوای باطنی و ظاهری، محتاج به اراده و قدرت و اختیار و علم زائد بر ذات نیست و صور علمیه به نحو کثرت در وحدت در مقام سِرِّ نفس به وجود جمعی احدی موجودند، بدون شوب کثرت و فاعلیت او، فاعلیت بالتجلی است و به نحووحدت و بساطت سریان در صور اداراکی و قوای غیبی و شهادی دارد، بدون تجافی از غیب ذات خود و به علم بسیط بدن خود را ادراك می کند و احاطهٔ او به بدن و قوای غیبی احاطهٔ قیومهٔ ظلیه است و در حق آن صادق است که گفته شود «داخل فی البدن المثالی و القوای المادیة و المجردة، لاکدخول شیء فی شیء و خارج لاکخروج شی عن شیء» چه سریان نفس در مظاهر وجودی خود، سریان حلولی و اتحادی نیست. به همین مناسبت است که ذکر شد و مناسبات دیگر، روایت شده است «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، «اعرفکم بنفسه، اعرفکم بربِّه» و «علیکم بمعرفة النفس ولو بالصِّین».

* * *

مسألهٔ ملازمهٔ بین معرفت نفس و معرفت رَبّ امر عجیبی است. شناسائی نفس به علم حضوری و معرفت واقعی و شناخت نفس به عین قلب متوقف است بر معرفت و مشاهدهٔ رب، اولین مقام مشاهده، شهود عوالم برزخی است و سیر در این عوالم، منشأ معرفت نفس به علم شهودی مقدمه است از برای ارتقاء وسلوك در عالم عقل و مشاهدات در عالم عقل و مشاهدات در عالم عقل اَتَمّ و ظهور حق به ظهور قیّومی اَتَمّ واجلی از ظهور برزخی و مثالی است وچون حق تعالی مقوِّم نفس انسان است، شهود حق مقدم است در نظر سالك بر شهود نفس و هرچه مشاهدات نفس در شهود حق در مراتب مثال و عقل تام تر باشد، تکامل و تجوهر نفس تامتر می شود، و هرچه سعهٔ جولان و عروج نفس کاملتر شود، معرفت حق تامتر می شود نه معرفت

نفس انتها دارد و نه معرفت حق. نفس انسانی جوهریست نورانی و متقوم به حق، نور حق در مقام شهود، اظهر از نور نفس است و هرچه نفس به مبدأ نور نزدیکتر شود بر شدت وجود ونوریت آن افزوده می شود ولی تجلی حق در نفس به اسم «النور» در نظر شهود عبد سیّار و مسافر به طرف حق اظهر و انور از نفس است و به حکم «نحن اقرب الیه منکم» و «نحن اقرب الیه من حبل الورید» در نظر مشاهد، شهود حق مقدم است بر شهود نفس و چه بسا در نظر شهود عبد، نفس عبد از باب غلبهٔ نورحق مشهود نشود در این هنگام لسان او به «بك عرفتك، لولا انت ما ادری ما انت و الغیرك من الظهور، عرفت ربی بربی و ما رأیت شیئاً الا و قد رأیت الله قبله و بعده و معه، عال فی دنوّه و دان فی علّوه» مترنم می شود و در مقام تجلیات اسمائیه حالت صعق و غشوه بر ولی مظهر تجلیات اسمائیه دست دهد و عنایت حق از ناحیهٔ تجلی به اسم جمال او را به حال صحو و هشیاری برگرداند و لسان او به کلماتی نظیر «اللهم انی اسئلك من رحمتك بأوسعها و کل رحمتك واسعة، اللهم انی اسئلك برحمتك کلها. . . » گویا می شود. این رحمت شامل رحمت رحمانیه ـ امتنانیه ـ و رحیمیه فعلیه که مقام بَسْطِ اصل وجود و رحمت اسمائیه مبداء ظهور رحمت فعلّیه و رحمت ذاتیهٔ مبداء رحمت اسمائیه و فعلیه، نیز می شود و رحمت اسمائیه و افعالیه نسبت به رحمت ذاتیه مرحوم محسوب می شوند. و حب به ذات و حب به معروفیت اسماء و صفات، مبدا ظهور جمیع تجلیات است و سریان این حب که از آن به ارادهٔ ذاتیه تعبیر شده است در عوالم وجودیه احکام و اسماء خاص دارد.

هر موجود واقع در عالم ماده و استعداد، عشق و شوقی دارد که به عشق به کمالات، حافظ کمال موجود و به قوهٔ شوقیه طالب کمال مفقود و به طرف آن متحِّرك و سیّال است. در عالم مجردات و عوالم ملکوتی و جبروتی احکامِ رحمت رحمانّیه و رحیّمیه متحد و در یکدیگر مندمجند و در عالم ماده و دارِحرکات این دو رحمت دارای احکام متمیزند، چون رحمت رحمانیه مقام بسطِ اصل وجود و رحمت رحیمیه علت ایصال هر موجودیست به کمال لایق آن موجود و در دنیا احکام رأفت و غضب مندمج و در آخرت که یوم بروز و ظهور اعمال است به اسماء مناسب با آخرت، رحمت از غضب تخلیص و جدا می شود. به نظر برخی از ارباب عرفان به مقتضای «وسعت رحمتی کل شیء وسعت رحمته غَضَبَه»، اسم أرْحم الراحمین یشفع عن اسمه المنتقم و تصیر الدُّولة دولته و المنتقم تحت سلطنته و دولته و حکمه.

در دعاء مشهور به دعاء سحر[۲] ، خاتم ولایت محمدیه باقرالعلوم ، علیه آلاف التحیه والثناء ، به لسان خاص ولایت کلیه ، جمیع اقسام رحمت را به عیان مشاهده نموده است اخبارات آن حضرت در این دعا، مشتمل است بر تجلیات ذاتیه و اسمائیه و افعالیه . چه آنکه آن حضرت جامع جمیع حضرات وجودیه است «وله فی کل مقام شأن» . رحمت ذاتیه به اعتبار آنکه مبدأ ظهور جمیع اقسام رحمت است، آوسع و أشمل از جمیع رحمتهاست ولی به اعتبار برگشت جمیع اقسام رحمت به ذات فرموده است «کل رحمتك واسعة» .

ما ملاکی که از اسماء ذات و صفات و افعال در دست داریم ، از فقرات ادعیهٔ مبارکهٔ صادر از ائمه، این معانی را می فهمیم و ملاك اساسی اخبارات اولیای محمّدیین است از باب مثال اسم «النّور» منقسم می شود، به اسم ذات و اسم صفات و اسم افعال و لسان امام باقر علیه السلام باعتبار وجود جمعی لسان الله است و وقتی می فرماید : «اللّهم إنی اسئلك من نورك بأنوره، و کلّ نورك نیِّر، اللهم انی اسئلك بنورك کلّه» نظر به جمیع تجلیات نوریه دارد .

نور در مقام ذات ، بلاتعیّن و قابل رؤیت نیست ، لذا از حضرت رسول (ص) وقتی سئوال می شود «هل رأیته؟» ، یا «هل رأیت ربّك؟» می فرماید : «نورٌ، انّی اراه» این کلام کسی است که جمیع حُجُب ظلمانیه و نورانیّه ، از جمله حجب لازم تجلیات اسمائیه را به عنایت حق از جلوِ عین قلب خود کنار زده تا به مقام تجلی ذاتی رسیده است و چون غیب ذات و ظهور و تجلی ذات به اعتبار احدیت ذاتیه در مظهر امکانی نگنجد و تجلّی در احدیت ذاتیه محالست می گوید : «ما عرفناك حق معرفتك» چون شهود صریح ذات به وجهی محالست و معرفت به آن تعلق نمی گیرد لذا گوید «ما عبدناك حق عبادتك» ، با آنکه اعلم خلایق به حق تعالی می باشد . مراد از تجلی ذات[۳] در این مقام مشاهدهٔ ذات بدون تعین اسما است ؛ چون تجلی به حسب احدیت ذاتیه و غیب الغیوب محال است در کتاب تدوین (فاتحة الکتاب) در مقام تجلّی و ظهور متعین به اسم الله و رحمان و رحیم گردیده است[۴] .

* * *

مطابق روایت شریفهٔ «اعرفوا الله بالله» معرفت حق به غیر ممکن نیست و او برهان بر وجود خود است و اظهر از هر ظاهر . مطابق روایت سلمان فارسی ، رضی الله عنه ، از قبلة الآولیا و سرّ الانبیاء اجمعین امیرمؤمنان ، علیه السلام سؤال

می شود: «عرفت الله بمحمّدٍ، اَمْ عرفت محمداً بالله؟». فقال: «ما عرفت الله بمحمَّد ولکن عرفت محمداً بالله». در روایتی که در اول بحث از طرق عامّه نقل کردم، حضرت فرمود: «لو عرفت الله بمحمّد لکان محمد، اوثق عندی... عَرَّفنی الله نفسه و عرفته و...» که از هر دو روایت می توان معنای واحد به دست آورد، ولی روایت مذکور از طرق عامّه با قواعد سازگارتر است.

عامّه و خاصّه با مختصر تغییر و اختلاف از ابوعبدالله امام صادق، ارواحنافداه، نقل کرده‌اند: «انه، علیه السلام، کان یتلوا القرآن فی صلاته فغشی علیه، فلمّا افاق، سئل ما الذی اوجب ما انتهی حالك الیه؟ فقال: مازلت اکرِّر الآیات... سمعتها من القائل بها مشافهة». (مقصد اعلی ص ۴۳ به نقل از فقیه و عارف متضلِّع آقامیرزا جواد ملکی تبریزی، قدّس الله لطیفه) عارف محقق آخوند ملاعبدالرزاق کاشانی در مصطلحات عرفا گوید: «المطلع هو مقام شهود المتکلّم عند تلاوة آیات کلامه تعالی متجلیاً بالصِّفة التی هی مصدر تلك الآیة».

قال الامام السابق (یعنی السابق علی کل امام ـ سخن را روی با صاحبدلان است) جعفربن محمد الامام الصادق (ع): «لقد تجلی الله لعباده فی کلامه ولکن لایبصرون. و کان ذات یوم فی الصلوة فخرَّ مغشیّاً علیه، فسئل عن ذلك؟ قال مازِلْت اکرِّرها حتی سمعت من قائلها».

از طرق عامّه و خاصّه از حضرت رسول (ص) نقل شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً، وحدّاً و مطلعاً». مطلع مقام ظهور و تعیُّن حق به اسم «المتکلم» است ولی بالغ باین مقام، بظاهر و حدّ و بطون سبعهٔ قرآنیه، اشراف حاصل می کند و حق بلاواسطه باسم «المتکلم» در وی تجلی می کند و کلام حق را مشافهة می شنود، نه به سمع ظاهر بل که به سمع قلب. حظّ و بهرهٔ صاحب این مقام، از مقامات، مقام اوادنی، و از بطون قرآنیه، بطن سابع بل که به ما بعد مطلع متصل شود و از فتوح، فتح مطلق و از لطایف، لطیفهٔ هفتم و بالأخره وارثِ مقام و احوال و علومِ صاحب شریعت محمدی است. خوانندهٔ این سطور خوب در این لطایف علمی تأمُّل کند که بفهمد، وگرنه «سخن را روی با صاحبدلان است» و من لم یذق شیئاً مما ذکر، لم یکن محمدی المشرب و علویُّ المسلك. و «ان فی مصحف فاطمة، علیها سلام الله، علم ماکان و مایکون و ماهوکائن».

بیانی[۵] مرحوم کلینی، رضی الله عنه، در معنای «اعرفوا الله بالله» دارد که با

ظواهر و نصوص آیات و احادیث مذکور مباین است. قال فی الکافی: «و معنی قوله: اعرفوا الله بالله، یعنی ان الله خلق الأشخاص و الانوار و الجواهر و الاعیان. . . الی ان قال: هو المتفرِّد بخلق الأرواح و الأجسام و اذا نفی عنه الشبّهین: شبه الأبدان و الارواح فقد عرف الله بالله، و اذا شبّهه بالروح اوالبدن اوالنور، فلم یعرف الله بالله». این تعبیر و تفسیر از کلام معجز نظام امام، علیه السلام، بی اندازه سست و بی اساس است. صریحِ قول منصوربن حازم که به حضرت صادق، علیه السلام، عرض کرد، «جادَلْتُ قوماً و قلت. . . ان الله اعزّواجلّ من ان یعرف بغیره. . .» آن است که حق را بجز به حق نتوان شناخت. و اینِ معنی نیز مسلّم است که معرفت توحید حقیقی به علم نظری آن است که او را از حدِّ تعطیل و تشبیه خارج نمائی. عبارت: «یخرجه عن الحدّین، حدّ التعطیل وحدّ التشبیه» ناظر است به ابطال قول معتزله که به تنزیه صرف معتقدند و انسان را در افعال خود مستقل می دانند و در وجود امکانی، اختیار و ارادهٔ و وجود منحازّ و مباین با حق قائلند و از کیفیت سریان تجلیات حق غفلت دارند و کلماتی نظیر «داخل فی الاشیاء و خارج عن الاشیا و استتر بغیر سرّ مستور و احتجب بغیرِ حجاب محجوب» را نمی فهمند و ندانسته اند که اراده و قدرت و اختیار انسان، ظلِ اراده و قدرت و اختیار حق و وجود ممکنات نیز وجود ظلّی است و این جماعت از تصور تقوم ممکن بواجب و تقوم اراده و مشیّت ممکن به حق عاجزند و جمعی از امامیّه نیز همین مشرب را که خلاف مذهب ائمّه است اختیار کرده و لفظ «لاجَبْرَ ولاتفویض، بل امر بین الأمرین» را مدام تکرار می کنند و از معنای آن غافلند و گاهی از نهایت غموض مطلب، بالحاد اعتزال و کفر تجسیم ملتزم می شوند. تنزیه صرف و تشبیه محض، همان الحاد اعتزال و اشعریت است، جمع بین تنزیه و تشبیه، مذهب اهل حق است. تنزیه صرف ملازم با محدودیت ذات حق و تشبیه محض ملازم با تجسیم است.

نقل و تأیید

این نمازی که ما می خوانیم و توجه نداریم که اذکار رکوع و سجود و تشهد چه معنا دارد، این عمل نمازخوان راه به جایی نمی برد، چه آنکه فعل او صورت نماز است نه معراج مؤمن است نه دیگر آثار خاص نماز را دارد. اسم «عظیم» و اسم

«علی» از اسماءِ ذاتست و رکوع و سجود وقتی ثمره می بخشد که نمازخوان بالاخره عظمت و کبریا و علوّحق را به اندازه‌ای که مظهر امکانی قدرت و توان مشاهدهٔ کبریا و عظمت حق را داراست به چشم قلب مشاهده نماید «اللهم انی اسئلك برحمتك التی وسعت کلّ شیء و بقوتك التی قهرت بها کلّ شیءٍ و خضع لها کل شیءٍ، و ذلّ لها کل شیءٍ و بجبروتك التی غلبت بها کلّ شیءٍ و بعزّتك التی لایقوم لها شیءٍ . . .» . قبلة الأولیاء، حق را به عظمت و کبریا مشاهده می کند و اثر آن را در سراسر عوالم امکان می بیند و وِجدان خود را بیان می کند و از تجلیات ذاتیه و اسمائیه و افعالیه، خبر می دهد و سرّ «اذا نفخ فی الصُّور فصعق من فی السماوات و من فی الأرضِ الّامن شاء الله» و حقیقت «لله میراث السماوات والارض، کل شیءٍ هالك و کلّ من علیها فان ویبقی وجه ربك» را لمس می کند و خود آن حضرت وجه باقی بعداز فنا اشیاء است و شخص نفیس او مصداق « . . . الاماشاء الله» است و قیامت به وجود اوقائم است «هو النبأ العظیمء و فلك نوح» . قال، علیه السلام، «بعَظمتك التی ملئت کلشیءٍ و بسلطانك الذی علا و بعلمك الذی احاط بکل شیءٍ» تمام صفحات وجود را مراتب علم مشاهده و برای ما بیان فرموده است. عبادات و ادعیه و اذکار، با شرایط خاصِّ خود، وجود آدمی را دگرگون می کند و نمازخوان واقعی در خود حب و عشق غیر قابل توصیف نسبت به مبداء وجود و قبلهٔ قبیله ممکنات احساس می کند و بعد از ادامهٔ طاعات به صف محبّان حق می پیوندد و هر قدمی که به حق نزدیك شود، حق قدَمْها باو نزدیك می شود و حجب ظلمانی و نورانی بین عبد و خود را کنار می زند. از این معنی ارباب معرفت به «منازله» تعبیر کرده‌اند. و مقام «قاب قوسین اوادنی» نهایت سِیْر معنوی آن جناب است که خطاب «قف یا محمّد، ان ربّك یصلّی علیك» به آن ناظر است. این صلوة را صلوة الهی گویند.

اگر از حضرت صادق کسی سوال می کرد، چه نحو کلام حق را به لسان حق شنیدی، می فرمود: این امر با وصف و تعریف و ذکر الفاظ، قابل فهم نیست. لفظ هرچه فصیح باشد، پرده از این حالت بر نمی دارد تا نچشی نمی فهمی: لایعرف الحبّ الّامن یکابده و الصبابة إلّا من یعانیها آیا قبلة الآولیا چه حالت هنگام راز و نیاز با معبود مطلق ومعشوق خود داشت که به حالت صعق می افتاد و یا غشوه بر وی عارض می شد که مردم غافل خیال می کردند علی علیه السلام، جهان را وداع

فرموده است؟ ما تصویر ذهنی از آن حقیقت داریم که تصویر آن نیز از غوامض است. اگر از آن حضرت سئوال می شد، در حال غشوه در چه عالمی سیر می فرمودند، حتماً نمی فرمود، حور و قصور جنان و درجات بهشت را مشاهده می کردم و سوز و گداز من جهت رسیدن به حور و قصور است، چه آنکه وجود آن حضرت بهشتی است بی حدّ و مرز، لذا می فرماید: «ام صَبَرْت علی حرِّ نارك، کیف اصبر علی فراقك».

او بی پرده خدا را می دید، نه به کنه ذات بل که به جلوه‌ای از جلوات. ولی در مرتبه‌ای از وجود و کمال وجودی قرار داشت که جمیع صور قدریه و قضائیه را مشاهده می فرمود و از سرِّ قدر به لسانی فوق التمام پرده برداشت[7] و فرمود: «ألاان القَدَرَ سرٌّ من سرّالله، و حرز من حرزالله (وسرّمن سترِالله) مرفوع فی حجاب الله، وضع الله العباد عن علمه، بحرز اخر خالص لله تعالی، عمقه ما بین السماءِ والارض. . . اسود کالليل الدّامس کثیر الحيّات و الحيتان. . . لاينبغی ان يطلّع عليه الّا الله و الواحد الفرد. . . » در برخی از نسخ «الا الله الواحد الفرد» آورده شده است و این درست نیست[8] بدلیل عقلی و اذواق اهل تحقیق، اولیاءِ محمدیّین به اسرار قدر واقفند و چون به جمیع حضرات وجودیه اشراف یا احاطه دارند آگاهی از سرّ وجود آنها را در مخاطره قرار نمی دهد بلکه حالت رضا به احکام قضا و قدر در آنها به وجود می آورد، لذا شیخ المشایخ سعید فرغانی گفته است: چون[9] علی علیه السلام به سرّ قدر آگاه بود «فلایری فی عین البلایا، الّا هشّاً، بشّاً، بسّاماً، مزّاحاً فانه، علیه السلام، ما یری فی عین الحوادث و النَّوازل الهائلة العظمة من اختلاف الصّعابة علیه، الّا بشّاشاً؛ ولکن غیره لایعرف مقامه و مایراه و یشاهد من الأسرار، ولایعلم انه، کرَّم الله وجهه، کان فی مقام التمکُین و الدّعوة، و ان الواصل الی هذا المقام یظهر بصورةٍ طیبه نفس و مزاح حتی قیل ان فیه دعابة». کسی که به مقام تمکین بعد از تنوین و صحو بعداز محو بفناء عن الفنائین می رسد. جمع منازل قدری را شهود می کند و بعداز سفر از خلق به خلق بوجود حقّانی، بأسرار وجود پی می برد و به قاتل خود بنظر رأفت نگاه می کند و می فرماید: «ارید حیاته و یرید قتلی» چون باسم کلی «الشفیع» متصف است. مولانا از لسان حال آن حضرت گوید:

لیك بی غم شو شفیع تو منم	نبوۀ روحم نه مملوك تنم

صور قدر اول که در مقام تعیّن ثانی قرار دارند که غیر از خاتم الانبیا و خاتم الآولیا مهدی موعود، علیه و آبائه السّلام، احدی از آن اطلاع ندارد و ائمه، علیهم السّلام، هر کدام خاتم الاولیائند. و مراد از خاتم الآولیا، کسی است که از او نزدیکتر به خدا در عصر خود نباشد. به لسان اخبار مروی از حضرت رسول (ص) حضرت مهدی موعود، ارواحنافداه، خلیفة الله است و شیخ ارباب عرفان صدرالدین رومی در فکوك تصریح کرده است که خلافت مهدی علیه السلام بلاواسطه است. در اخبار وارد از طرق عامه مکرّر نقل شده است: «ان الله خلیفة یملأ الارض قِسْطاً و عدلاً»[١٠] وقد صحّ بتواتر النقل المستفیض عن سیِّد البرایا، علیه و آله السلام، انه (ص) قال: «جَفت الأقلام وطویت الصُّحف و قال الله تعالی للقلم اکتب، قال ما اکتب؟ قال: القدر، ماکان و مایکون و ماهو کائن».

وعنه، علیه السلام: «مامن نسمة کائنة الی یوم القیامة، الّا وهی کائنة. و اذا قال (ص)، جفّ القلم بماهو کائن، فقالوا: ففیم (فبم) العمل؟ قال رسول الله (ص): «اعملوا، فکلّ میسَّر لما خلق له» قال، صلوات علیه و آله، ما منکم أحدٌ إلّا و کتب مقعده من النار و مقعده من الجنّة فقالوا أفلانتّکل علی کتابنا و نَدَعِ العمل؛ فقال: اعملوا کل میسَّر لما خلق له و سئل، علیه السلام، أنحن فی امر فرغ منه، ام فی امر مستأنف؟ فقال، صلی الله علیه و آله و سلم: فی امر فرغ و فی امر مستأنف» چون مقام خاتم الانبیا و خاتم الاولیا، مرتبهٔ مشیَّتِ فعلیه است، قلم یا روح یا عقل یا ملكِ روحانی، مقام تعین و ظل مشیَّت است به اسرار قدر عالم بودند و اگر مراد از قدر، صُوَرِ جمعی در عقل و قلم باشد، آن حضرت و وارثان مقامات او در این وجود متحدند. عامّه نیز از قبلة الآولیا نقل کرده‌اند: «انا القلم» و نیز از آن حضرت در کتاب اصول کافی نقل شده است «انا صاحب الکرات».

روایات مذکور دلالت بر جَبْر نمی کند و منافات با اختیار ندارد و این نیز مسلّمست که جمع بین روایات مربوط به قدر یا قضا و مسألهٔ اختیار و نحوهٔ تبعیّت عمل از قَدَر و ذاتی بودن سعادت و شقاوت یکی از عویصات است، لذا حضرت مولی الموالی فرمودند «بحر زاخر، کثیر الحیّات و الحیتان...» در اصول کافی «عن ابی عبدالله: «أمر الله و لم یشأ و شاءَ و لم یأمر، امر ابلیس ان یسجد لآدم و شاءَ ان لایسجدِ، و لو شاءَ لسجد، و نهی آدم عن اکل الشجرة و شاءَ ان یأکل منها، ولو یشاء لم یأکل».

آنچه که واقع می شود در دار وجود بنابر مسلك امامیّه ناشی از اراده و مشیّت حق است؛ لذا بین ارادهٔ تشریعی و تکوینی گاهی توافق وجود دارد و گاهی توافق موجود نیست. «اذا توافقتا فلابُدَّ من الاطاعة و الایمان و اذا تخالفتا فلامحیص عن الکفر و العصیان». باید توجه داشت که ملاك اختیاری بودن فعل آن است که فعل مسبوق به علم و قدرت و اراده باشد نه آنکه نفس اراده نیز مسبوق به اراده و اختیار و علم نیز مسبوق به علم و اختیاری دیگر باشد.

تنبیه: این که برخی از قاصران گفته‌اند که ما چون از عدلیه هستیم این روایت را نمی توانیم بفهمیم چون ظهور در خبر دارد در حالتی که ما معتزلی نیستیم که در فعل مختار و فاعل مطلق باشیم، مختار مطلق فقط حق تعالی است.

مرحوم مجلسی در این قبیل از روایات در مخمصه واقع می شود و بالأخره مسلك اعتزال را اختیار می کند و می گوید، خداوند به بندگان خود، اراده و قدرت بر فعل عطا کرده است ولی مرید فعل زشت یا زیبا عبد است ولی اگر خدا بخواهد بنده‌ای که فعل بدانجام می دهد، ارادهٔ خداوند غالب خواهد شد و آن بنده نمی تواند فعل بَد انجام دهد. تفویضی قائل به تنزیه همین حرف را تکرار می کند، مگر معتزلهٔ مفوضه که معتقدند اراده حق مغلوب ارادهٔ انسان واقع می شود «ماشاء الله کان و مالم یشألم یکن» اینکه حضرت رسول فرموده‌اند: «القدری مجوس هذه الامة» نظر مبارکشان اینَ است که قدری مخلوق امکانی را متقوم به واجب نمی داند، لذا در فعل او را مستقل می داند، مستقل در فعل فقط حق تعالی است. وجود انسان و ارادهٔ او متقوم به ارادهٔ حق است، لذا بدون مشیت و ارادهٔ او برگ درختی به حرکت در نمی آید و ارادهٔ حق در مقام تجلّی و ظهور، سیر در جمیع مراتب وجودی دارد و در هر مقامی اسم خاص و احکام خاص به خود می گیرد و اراده و قدرت و مشیت و علم و دیگر کمالات ذاتیه وجود، مثل اصل وجود سریان در همه اشیا دارد. حکم آن در بسائط، میل به ترکیب و در مرکبات عشق و شوق به تکامل و سیر به طرف موجود عالی و وجود اشرف است.

طبایع جز کشش کاری ندانند　　　حکیمان این کشش را عشق دانند (خوانند)

وحبّ و عشق اگر در اشیاء ساری نباشد، هیچ بسیطی به طرف تکامل نمی رود، بل که هیچ موجودی در صفحهٔ وجود ظاهر نمی شود «هل الدین الاّ الحبّ».

گرمی بازار عالم هست از سودای عشق
عشق اگر دکان ببندد، گردد این بازار سرد

* * *

سخن در معرفت رب بود و بیان کردیم که به حکم عقل ظهور از خواص نور است و نور همان وجود است «اللّه نور السماوات والأرْض» وجود هرچه کاملتر باشد، ظهور آن اتم است، حق تعالی اظهر از هر موجودی است لذا اعرف از هر موجودی است و اقرب از هر شیء به آن شیء است و کسانی که از ناحیهٔ عبادت، عشق و حبّ کامن در نفس خود را به مقام ظهور و بروز بیاورند، رغبت آنها لا ینقطع به عبادت بیشتر می شود و شوق به حق و لقای حق و قرب جوار حق در آنها شدت می یابد و حق را به چشم قلب دیده و مقّوم و پدید آرنده خود و اشیاء را مشاهده می کنند و به تدریج سیر آنها به طرف غیب وجود شدید می شود و هرچه معرفت آنها به نفس خود بیشتر می شود معرفت به «ربّ» بیشتر می شود و بالأخره نه کنه ذات نفس در این سیر شهودی مکشوف می گردد و نه ذات «ربّ» «اعرفکم بنفسه، اعرفکم بربّه» به همین معنا اشارت دارد.

«گذشت این گفتگو از چون و از چند   نه آب آخر شد و نه تشنه خرسند»

برخی از سالکان که سیر آنها محبوبی است از وجه خاصّ نه از طریق مراتب وجود، به جذبات الهّیه مظهر تجلیات اسمائی واقع می شوند، و حالت فناءِ آنها برق آسا به واسطهٔ استعداد تام به بقاء بعداز فنا تبدیل می شود و بعد از نیل به مقام صحو بعد از محو، مراتب وجودیه را یکی بعد از دیگری از «مقامات تبتل تافنا» پیموده و به مقام ولایت نایل می شوند و سیر در اسماءِ ظاهر و باطنه نموده و به مقام تحقق به جمعیّت اسماء ظاهره و باطنه می رسند و بعد از تشرُّف به مقام خاصّ توحید قرب نوافل و فرائض و جمع بین این دو قرب و به مقام اطلاق از مقام جمعی این دو قرب رسیده و سیر آنها در حجب نوریهٔ اسمائیه، تمام می شود و به مقام تجلّی ذاتی تشرُّف حاصل نمایند و بالاخره به مقام صحو ثانی و فناءِ عن الفنائین می رسند و اخبارات آنان حاکی از تجلی ذاتی و اسمائی و افعالی است و این معنی در فقرات دعای مبارکهٔ سحر ماه رمضان، جاری به زبان لسان اللّه و خاتم الآولیاء حضرت باقر علیه السلام، به خوبی مشهود و واضح است و آن مقام که ذکر شد، اختصاص به اهل بیت دارد، و حضرت

رسول، علیه و علی اولاده السّلام، داخل در اهل بیت است که فرمود «سلمان منا اهل البیت»

برخی از مجذوبان یا سالکان در همان تجلّی افعالی متوقف می شوند و اخبارات آنها، حاکی از تجلیات افعالی است. برخی به تجلیات اسمائی نائل می شوند ولی در حال جذبه می مانند و قلیلی مانند انبیاء اولوالعزم بعد از رجوع به صحو در همان اسم غالب حاکم بروی سفرشان تمام می شود و فناءِ در همان اسم حاکم بآنها و بقاء به آن در حکم تجلی ذاتی است برای آنها. برخلاف محمدیون که مخصوص تجلی ذاتی هستند و مظهر کلیهٔ اسماء جزئیه و کلیهٔ حق می باشند و نیل به مقام تجلی ذاتی و فناء در احدیت و بقاءِ به آن، برای آنان مقام است نه حال. لسان آنان «الغیرك من الظهور، والهی هب لی کمال الانقطاع الیك وأنِرْ ابصارنا بضیاء نظرها الیك، حتی تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل الی معدن العظمة، تصیر ارواحنا معلقة بعزّ قدسك» می باشد. فقرهٔ دعای مذکور: «الهی واجعلنی ممن نادیته فاجابك، ولاحظته فصعق لجلالك» شاهد بر مدعای ما است.

برخی روح را جسم لطیف می دانند، و اگر مرادشان از جسم لطیف، جسم برزخی باشد، باید انسان با حیوانات نوع واحد محسوب شود، چون انسان اگر به مقام تعقل و تجرُّد تام نرسد، حیوان بالفعل است و اگر مراد، جسم مادی باشد، بحث از بقاءِ بعد از موت، بی معناست.

علم و تقوی انسان را به وجودی نوری تبدیل می کند و در مختصّان به سیر محبوبی، همان طوری که ذکر شد، تربیت آنها بر عهدهٔ حق است و از معلّم بشری بی نیاز و مستکفی بالذاتند و بدون عبادات شاقّه به ملکوت واصل می شوند، اگرچه عبادات برای آنها، مطلقاً تکلف ندارد و مشاهدهٔ حق به چشم قلب مانع از ارتکاب مطلق اعمالی است که مرضی خداوند نمی باشد. وراز و نیاز و سوز و گداز برای آنها لذّت بخش است.

ولی برای سالکان مجذوب و صاحب سیر محبّی، تحمّل عبادات به تدریج آسان می شود ولی آنها از تعلّم دانش لازم سلوك بی نیاز نمی باشند ولی پایهٔ مکاشفه و مشاهده در آنها بیشتر براساس عمل و تقوی نهاده شده است. از امیرالمؤمنین سئوال شد، حقایق قرآن را به چه وسیله می توان فهمید، حضرت فرمودند، کسی که دارای شرح صدر شود، به این مقام می رسد (با تفاوت درجات) آخرین توصیهٔ قبلهٔ

ارباب توحید، مرتضی علی، علیه السلام، جمله دُرَرْبارِ جانپرور «علیك بالعلم فان العمل لا یَعْد له شیءِ» بود ما در بیان میزان معرفت «اولوالامر» قسمتی از مجملاتِ این بحث را بیان خواهیم کرد.

محبَّت حق در قلب انسان بعداز ادامه به علم و عمل، ظهور پیدا می کند و در قلب انسان خضوع و خشوع غیر قابل توصیف پیدا می شود و تکرار و ملازمت به عبادات بر خضوع اضافه می شود و کم کم به عشق تبدیل می شود و خرمن وجود، عبدِ عاشق را می سوزاند، و خانهٔ نفس امارَّه را بر سرش خراب می نماید و به مقام قلب می رسد و به صاحبدلان می پیوندند و به مقام و مرتبه روحیَّه و سرِّیه می رسد.

قال امیرالمؤمنین، علیه السلام، «اللّهم نوّر ظاهری بطاعتك و باطنی[11] بمحَّبتك و قلبی بمعرفتك و روحی بمشاهدتك و سرِّی باستقلال اتصال حضرتك».

نیل به مقامات مذکور در کلام امام، اختصاص به ارباب عصمت دارد که معلِّم آنان شدید القواست و در بحث «اولوالامر» بیان خواهد شد. ما به عقل نظری این مطالب را که امام بیان فرمودند می فهمیم ولِی به حقیقت آن نائلِ نمی شویم.

چون با علم حاصل از برهان، علم به حقایق عینیه از آن جهت که عینیه‌اند، محال است. ما برخی از اشخاص را که به عشق ظاهری مبتلا شدند، دیده‌ایم که چه سوز و گدازی داشتند و از خواب و خوراك می افتادند و گاهی که از جانب معشوق کششی ظاهر نمی شد، بر شدّت حبّ آنها افزوده می شد، ولی عشق به حق بالأخره منبعث از رحمت حق به عبد است. هرچه شوق به لقاءِ حق زیادتر شود قرب به حق بیشتر می شود. اصولاً کلیه محققان در علوم مختلفه، ولیدهٔ عشق و شوقند. آنهائی به سر منزل مقصود میرسند که عشق محّرك آنها باشد.

بزرگترین حکما و فقها و عرفا و ارباب هنر و صنعت و حرف و مخترعان و مکاشفان، به سائقهٔ عشق به مقصود نائل شده‌اند.

عشق به خدمت بشر و بقای نوع انسانی، کاشفان علل امراضی که نفوس بشر را بی رحمانه، به دیار عدم می فرستاد موفق نمود.

اکثر محققان اسلامی از طبقهٔ حکما و فقها و عرفا و مفسِّران و ریاضی دانان و هنرمندان، از طبقهٔ محروم جامعه بودند که فقر غیر قابل تحمُّل را تحمُّل کردند و در اثر ممارست دائمی به جائی رسیدند و ما به آنها می نازیم ولی به آنها تأسّی نمی کنیم.

صاحب جواهر، قبل از او کاشف الغطا، آقا باقر بهبهانی و تلامیذ او در گرمای ۴۵، ۵۰ درجه بالای صفر درس می‌دادند و طلّاب با تحمُّل شدائد درس می‌خواندند، در حالِ حالیه زیر «کولر» حوصلهٔ مطالعه ندارند.
از دانشگاه که نپرس، هرچه استاد کم سوادتر، بهتر. به بهانه‌های مختلف از زیر کار در می روند. برخی نیز[۱۲] به «خذ الغایات و اترك المبادی» ملتزم شده‌اند معروف است که آقا حسین خوانساری، استاد الکل، در شب‌های سرد زمستان، اطراف حجره می دویده است که عرق کند بلکه بدنش گرم شود.
اگر ما از شیخ عظیم طوسی و علاّمهٔ حلی و صاحب جواهر و ملاصدرا و شیخ اشراق و خواجهٔ طوسیَ و اتراب و اتباع آنها و دیگر محققان در علوم مختلف بپرسیم با آن شرایط سخت نبودن کتاب، نسخه‌برداری سخت، شما این همه آثار را با چه قوّهٔ خلاقه‌ای به وجود آوردید؟ به ما می گویند: با همت عالی و ولع در کشف مشکلات
به هرحال کلام در این بود که اگر انسان با خویشتن داری قوای شهوی که حب به دنیا و عشق به مظاهر خوش و خط خال را قلع و قمع نکند و خطاب بلاغت انتظام قدسی «موتواقبل ان تموتوا» را اجابت نکند، انسان بتمام عیار نمی شود، جاهل باشد یا عالم در این وجود مملوٍّ از هوا و هوس، ملك الهی قدم نمی گذارد، تا چه رسد که جای خدا شود.

آدمی زاده اگر دفع کند، شهوت نفس　　　آدمی خوی‌شود، گرنه همان جانور است

انبیاء و اولیاء در قلوب صدِّیقین نیز رگه‌هائی از هوا و هوس و جای پائی از شیطان، مشاهده کرده‌اند که مصداق حقیقی بُتْ محسوب می شود «آخر ما یخرج عن قلوب الصِّدیقین حبُ الجاه» باید آخرین بت نیز خراب و شکسته و جای آن ویران شود تا معمار حقیقی این خرابه را به نور قدسی از نو بنا نماید.

تا نمیری نشوی زنده بدو کاین معمار　　　نکند کار در آن خانه که ویرانه نکرد

قال امیرالمؤمنین و قبلة الموحّدین: «اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولی الامر بالأمر بالمعروف و العدل و الاحسان».

نه فرمود، خدا را به انبیاء بشناسید و انبیاء را به خدا و «اولوا الامر» را به انبیا امیرالمؤمنین صریحاً فرمود، خدا را به خدا شناختم و محمد با رسالت مبعوث به

خلق شد او را تصدیق کردم و علامت رسالت و خاتمیّت را در او مشاهده کردم.

* * *

ذکر نکته‌ای دقیق در این جا لازم است که باید به آن توجه داشت و این مهم از قرار زیر است: برای معرفت حق به حسب اختلاف استعدادات راه‌های مختلف وجود دارد جمعی بل که عموم اهل اسلام از راه تقلید از پدران و مادران و واعظان و مذکّران به حق تعالی و انبیاء و اولیاء معتقدند و چون علم به توحید فطری است چه بسا با شناخت ابتدائی از علل و اسباب به مبدأ وجود معتقد شوند.

از این دسته مردمند جمعی از اصحاب یا معاصران ائمه، که از مکان حق تعالی سئوال می کنند، کأنه، هیچ موجود غیر متحقق در مکان را، درك نمی کردند و از علم، علم حصولی درك می کردند برخی از مردم از صنع و اثر، استدلال به مبدئی موجود نمایند درجهٔ فهم آنان همان اندازه است که امام علیه السلام، فرموده است: «البعرة تدل علی البعیر و اثر الاقدام تدل علی المسیر...».

دستهٔ دیگر از مردم که برخی از متکلمان و عامهٔ فقها و ارباب حدیث از این طائفه‌اند، مبدأ وجود را منزه از صفات اجسام و مادیات دانسته‌اند ولی علم و قدرت و اراده و دیگر صفات کمالیهٔ حق را مانند ارادهٔ خود زائد بر ذات می دانند و یا از باب آنکه صفات زائدهٔ بر ذات با تنزیه حق از صفات ممکنات منافات دارد بکلّی نفی صفات از حق کرده‌اند قائل به نیابت ذات از صفات و بالاخره قائل به تعطیل ذات از صفات کمالیه شده‌اند و بعضی از ارباب به اصطلاح حدیث از امامیّه اراده را که از اُمّهاتِ صفاتست از ترس آنکه مبادا، قدم فیض لازم آید از حق نفی کرده‌اند و بالمآل خداوند را العیاذ بالله مختار و مرید نمی دانند و او را فاعل موجَبْ می دانند.

در کلام ائمه مطابق فهم این قبول سئوال کنندگان مطالبی موجود است و آن بزرگواران، بمقتضای «کلّم الناس علی قدر عقولهم» از باب تنزیه با مخاطب وسائل سخن گفته‌اند. «و هو تعالی شأنه شيٍءٌ لا کالاشیاء...» مبدأ وجود مانند مخلوقات محدود نیست نه جسم است نه مرکّب است و نه محل دارد و نه صفات از سنخ صفات ممکنات دارد...

برخی از ارباب علم، از راه تشبیه و تحقق صفات کمالیه در حقایق وجودیه بر حق تعالی استدلال کرده‌اند و گفته‌اند وجود و علم و قدرت و اراده و دیگر صفات کمالیه در مراتب وجود ساری، و به حسب سنخ ذات واحدند، این صفات مانند

اصل وجود، مختلف به شدّت و ضعف و کمال و نقص می باشند و وجود و صفات عامّهٔ آن در حق تعالی قائم به ذات و غنی و در ممکنات، ممکن و مستند به حق است، و در روایات نیز، علم و قدرت و سمع و بصر و اراده و دیگر صفات کمالیه از آن جهت که این صفات از شئون عامه وجودند از حق سلب نشده است ولی این صفات اگرچه در انسان مثلاً کمال به شمار می رود ولی این صفات به همان نحوی که در انسان است، تحقق آن در حق تعالی مستلزم نقص است.

علم و قدرت و اراده و سمع و بصر در انسان امری زائد و از کیفیاتست ولی حق تعالی منزّه از خصوصیات این صفاتست نه از اصل وجود آن صفات به وجهی اعلی و اتم و غیرمتناهی. در بعضی از روایات به این طریق اشاره و تصریح شده و ذکر گردیده است و از علم و قدرت و دیگر صفات کمالیهٔ در خلق استدلال به وجود این صفات در حق تعالی شده است به نحوی که لایق جناب کبریائی حق باشد.

طریق دیگر، جمع بین تشبیه و تنزیه است و پاره‌ای از روایات بر آن دلالت دارد که ما در مباحث بعد، متعرض اقوال مذکور و روایات ناظر بر این اقوال بحث خواهیم کرد. در کتاب مستطاب کافی باب «اطلاق الشیء علی الله» سئل ابوجعفر الثانی (جواد الائمة)، علیه السلام، «یجوز ان یقال لله تعالی، انه شیءٌ؟ قال: نعم یخرجه من الحدّین، حدّ التعطیل و حدّ التشبیه». نکتهٔ بسیار عمیق در ذیل کلام امام نهفته است که قرهٔ عین ارباب توحید است، چه آنکه کلام صاحب ولایت کلیهٔ محمدیّه ناظر است با بطال قول صاحبان تنزیه صرف از معتزله، که احاطهٔ قیومیهٔ حق باشیاء را منکرند و «و هو معکم» را حمل بر معیَّت علمیه نموده و از دقایقِ حقایق موجود در قرآن غفلت کرده‌اند و آیاتی نظیر «الا انه بکل شیءٍ شهید» و «نحن اقرب الیهم منکم» و «اینما تولوافثم وجه الله» را توجیهات بارده نموده‌اند و اراده و علم و قدرت و صفات کمالیه وجود بماهو موجود را نافذ در اقطار امکانیه ندانسته‌اند باستقلال خلق در فعل و ایجاد قائلند و توحید در فعل را انکار کرده‌اند و نفهمیده‌اند که وجود امکانی متقوم به حق تعالی است، لذا اراده و اختیار و مشیت آن نیز متقومِ به اراده و مشیَّت حق است و به این کلام عرشی بنیان «ماشاءالله کان» و آیهٔ معجز نظام «مارمیت اذرمیت» را شعر و افسانه پنداشته‌اند و برای هر فعل صادر از خلق، مبدأ منعزل از حق قائلند و بالاخره به الحاد اعتزال گرفتار شده‌اند و در حقیقت به تعطیل فیض از فیاض علی الاطلاق معتقد گردیده‌اند و مصداق «القدریُ مجوس هذه

الامة» هستند در حالی که «لایخلومنه تعالی زمان و مکان» و ندانسته‌اند که وجود نامحدود، در تمام مراتب وجودی موجود است. قائل به تنزیه صرف یا جاهل و یا دارای سوءِ ادب نسبت به حق تعالی است و جمله «یخرجه عن الحدین، حدّ التعطیل» اشاره بابطال قول معتزله است و کلماتی از ارباب عصمت نظیر «لاجبر و لاقدر، و لکن منزلة بینهما» تصریح به جمع بین تنزیه و تشبیه است.

فقرات مقدسهٔ روایاتی نظیر «یا ابن آدم بمشیَّتی کنت انت الذی تشاءَ و بقوتی ادَّیت الیّ فرائضی و بنعمتی قویت علی معصیتی». مشیّت و قدرت و اختیار و علم و ارادهٔ ما، ظلّی و تبعی است و معصیَّت و اطاعت از حیطهٔ ارادهٔ حق خارج نیست «و لاحول و لاقوَّة الاّ بالله» قال رسول الله، صلوات الله علیه، «و من زغم ان الخیر و الشّر بغیر مشیة الله و قد اخرج الله من سلطانه و من زعم ان المعاصی بغیر قوة الله فقد کذب علی الله».

ولی باید توجه داشت که «بین الجبر و القدر منزلة ثالثة... آوسع مما بین السَّماءِ و الارض» اگر کسی انسان را در افاعیل خود مستقل و اراده و علم و دیگر مبادی فعل او از جمله مشیَّت را منعزل از تعلُّق مشیّت حق بر آن به حساب آورد، قدری است و اگر نسبت افعال را از مبادی اختیاری افعال، سلب کند و عباد را فاعل مجازی فعل آنها به حساب آورد جبری، و حق را فاعل مباشر حرکت و موجودات واقع در عالم حرکت و متحرکات قرار بدهد لازمهٔ آن تشبیه و برگشت آن قول به تجسیم است. لذا اهل بیت عصمت، و صاحبان علوم لدنّیه فرموده‌اند «فهو (حق) خارج عن الحدّین؛ حدّ الابطال و التشبیه، داخل فی الاشیاء لاکدخول شیءٍ فی شیءٍ، خارج عن الأشیاءِ لا کخروج شیءٍ، عن شیءٍ، عین کل شیءٍ لابممازجة...».

فان قلت بالتنزیه کنت مُقیّداً و ان قلت بالتشبیه کنت محدّداً
فان قلت بالأمرین کُنْت مُسَدّداً و کُنْت اماماً فی المعارف سیداً

و اول من نطق بهذه الکلمة القدسیة الجامعة «لاجَبْرَ و لاتفویض بل أمر بین الأمرین» سیِّد الاوصیاء امیر ارباب معرفت و قبلة الاولیا علی، علیه السلام، است.

نمی دانم بعضی از ارباب عمائم از جاهلان ظاهر در صورت عالمان چه مرضی دارند که وارد در مباحث عویصه‌ای می شوند که شرعاً و عقلاً بر آنها دخالت

در عویصات حرام است؛ در میدانی وارد می شوند که محققان از علمای الهی، به عجز معترفتد و مطالبی به نام اهل بیت بقالب می زنند که روح اهل بیت از این اشباح العلما و گفتار آنها بیزار و متنفر است. باب توحید اصول کافی عن ابی الحسن: «ان لله ارادتین؛ ارادة حتم و اراده عَزْم، ینهی (باراده تشریعی) و هویشاء (باراده تکوینی) و یأمُرُ و هولایشاء (امر می کند باراده تشریعی و نمی خواهد باراده تکوینی)، امارأیت نهی آدم و زوجته ان یأکلامن الشجرة و شاءَ ذلك. . . » نظیر این حدیث را نقل کردیم و از طرق عامّه نیز نقل شده است: «امر ابلیس بالسجود ولایرید (یا ماأراد) و نهی آدم عن اکل الشجرة و هویرید، و جعل معصیة آدم سبباً لعمارة العالم».

* * *

مُدْرَك در علم نفس به ذات خود، نفسِ وجود خاص انسان است نه ماهیّت انسان؛ یعنی جنس و فصل انسان. شیخ اشراق از این راه در برخی از آثار خود، آنچه را که در حکمت الاشراق در مقام ردّ و ابطال اصالتِ ماهیّت رشته است، مبدّل به پنبه کرده است، و تصریح کرده است که در علم حضوری، مثل علم انسان به ذات خود و علم عقل مجرّد به ذات خود، متعلق علم نفس حقیقت خارجیه نفس و عقل است و آدمی در مقام حضور ذاتی لازم ِ علم ِ نفس، به ذات خود، وجودِ خاص خود را مشاهده می کند، نه ماهیت دارای جنس و فصل را. صریحاً در این بحث می گوید: «النفس و ما فوقها (عقل) انّیات صرفة و وجودات محضة بلاماهیّه».

در موضوع دیگر از تلویحات، از دو اشکال صَعْب الانحلال خود بر اصالت وجود «اگر وجود، اصل باشد، باید موجود باشد، ناچار از برای آن وجودی است و لازمهٔ آن تسلسل است و نیز اگر وجود اصل باشد، چون وجود ملازم با وجوب است، لازم آید که کلیهٔ موجودات واجب الوجود باشند» جواب داده است و به کلی اصالت ماهیّت را انکار کرده است و صاحب شوارق نیز که در گوهر مراد باصالت ماهیت گرایش دارد و در امور عامّه شوارق وعده داده است که مرام حکما را در این مسأله بیان خواهد کرد، در جلد دوّم، اصالت ماهیّت را به این عنوان که، صادر از علت نفس تحقق خارجی معلول است و افاضه و ایجاد بنابر اصالت ماهیّت، امری بی معناست، دلیل بر اصالت وجود آورده و مشکل علم حق را به حقایق وجودی قبل از کثرت با تشکیک خاصّی در وجود حل کرده است و وعده داده است که کتابی در

اصالت وجود تالیف خواهد نمود و از کلیهٔ شبهات جواب خواهد داد و این کتاب را ظاهراً تألیف کرده است و گویا اسم کتاب الکلمة الطیِّبة است که نسخهٔ آن را نیافتیم.

برخی از ارباب معرفت به واسطهٔ تفکر در حقیقت وجود، استدلال بر وجود مطلق نمایند، و مرتبهٔ نازلهٔ حقیقت وجود را که حقیقت وجود و یا به فرمودهٔ حضرت صادق «شیء بحقیقة الشیئیة» نمی باشد، ظهور یا ظل حقیقت می دانند و در روایات و آیات باین قسم از معرفت نیز اشارت رفته است.

آنهائی که معتقدند متعلّق علم اگر حاقّ حقایق وجودیه نباشد، و علم به اشیاء بر سبیل صورت و مفاهیم باشد، علم واقعی نیست و فقط منشأ تمیُّز است، لذا رئیس ابن سینا در تعلیقات[۱۳] صریحاً می فرماید: «الوقوف علی حقایق الأشیاء لیس فی قدرة البشر. و نحن لا نعرف من الأشیاءِ إلّا الخواصّ و اللّوازم و الأعراض؛ فاننالانعرف حقیقة الأول و لا العقل و لا النفس . . . ولانعرف حقیقة الأعراض . . . انا لانعرف حقیقة الجواهر، بل انانعرف شیئاً له هذه الخصوصیَّة و هو انه الموجود لا فی موضوع . . .».

این مسلم است که فهم لِوازم و خواص به نحوی که هر شیء را از شیء دیگر ممتاز گرداند بسیار با اهمیت تلقی شود. فهم خواصّ واجب الوجود و نفی ماهیّت و صفات ملازم با نقص و تعیین حدود صفات کمالیه و درکِ خواصِّ عقل و امتیاز آن از نفس، به حسب علم نظری، نهایت معرفت است، ولی معرفت منحصر به علم نظری نمی باشد و عقل آدمی حکم می کند که هرچه جهات مغایرت بین عالم و معلوم، کم شود، علم تام تر خواهد بود، علم نفس به ذات خود و علم نفس به مبدء وجودِ خود، به حسب علم بسیط، اظهر و اتمِّ علوم است و علت ظهور و عدم خفا در این قسم از علم آن است که جهت مغایرت در علم نفس به ذات خود و علم به حق تحقق ندارد.

برخی از کمَّل اولیاء که به مقام فرق ثانی و فرق بعدالجمع قدم نهاده‌اند، چون جامع جمیع حضرات کلیه‌اند، در مرتبه‌ای حق را در مظاهر وجودیه مرآت و آئینهٔ مشاهدهٔ حقایق وجودیه می بینند در صحیفهٔ ملکوتی باین مهم اشارت رفته است «اولم یکف بربّك انه علی کل شی شهید» و «الا انهم فی مریة من لقاءِ ربهم، الا انه بکل شیءٍ شهید» دو بیت زیر منسوب به سید الشهدا حسین بن علی، علیه السلام است:

ترکت الخلق طراً فی هواکا و إیتمت العیال لکی اراکا
وان قطَّعتنی من حب ارباً لما ذهب الفؤاد الی سواکا

مناسباتی که محبت و عشق بحق بر ان مترتب می شود بر پنج قسم است، مناسبت فعلی و مناسبت صفتی، مناسبت به حسب مرتبهٔ ولایت کلیهٔ ملازم با دوام و ثباتِ عشق و حُبِّ به معبود و معشوق کل و مناسبت ذاتی و مناسبت حالی. باید توجه کرد که جمیع اقسام لازمهٔ سیر محبّی و محبوبی در این دو بیت جمع شده است و شرح آن در خواص «اولواالامر» بیان خواهد شد. در دعای عرفه منسوب به حضرت سیّدالشهدا (ع) مذکور است: «و انت الله الذی لا إله غیرك، تعرَّفت لکلّ شیءٍ فما جهلك شیءٍ (چه آنکه حیات باعتبار تجلی حق باسم «حیّ» در همه اشیاء سریان دارد، لذا هر موجودی به علم بسیط حق را به اندازهٔ وجود خود، ادراك می کند و این ادراك در (ما) بنی آدم از نهایت ظهور مخفی است و به علم بسیط فطری همهٔ اشیاء عارف به حقّند، و کفر و ایمان مترتب بر علم مضاعف و مرکّب است (خلقان همه به فطرت توحیدزاده‌اند)، لذا بدون استثنا همهٔ موجودات به لسان مناسب خود، نه لسان تکوین، حق را تسبیح و تحمید نمایند «وان من شیءٍ الّا یسبّح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم» و تحمید و تسبیح فرع بر حیات است، و صاحب ولایت کلیهٔ ختمیهٔ محمدیه (ص) این حمد و تنزیه را می شنود، نه با این گوش ظاهری، این گوش ظاهری را جانوران هم دارند (گوش خر به فروش دیگر گوش خر) لذا سنگ ریزه در دست محمدمصطفی، صلوات الله علیه، تسبیح گفت و آن حضرت حجاب را از جلوی بصر اصحاب برداشت، آنها هم شنیدند خاتم ولایت مطلقهٔ محمدیه سیّد الشهداء، ارواحنالتراب مضجعه الفداء، فرمود: «ما جهلك شیءُ. . . انت الذی تعرَّف الیَّ فی کل شیءٍ، فرأیتك ظاهراً فی کلّ شیءٍ، و انت الظاهر لکلّ شیءٍ». خاتم الآولیاء بعد از شهود حق در مظاهر امکانیه و مشاهدهٔ حق، قبل از هر شیءٍ و بعد از هر شی چه آنکه مقوم وجودی شیء، مقدم بر آن شیء است و معیت قیومیه با ممکنات دارد، به مقام بطون مبدأ وجود، توجُّه فرمود و گفت «یا من استوی برحمانیَّة فصاره العرش غیباً فی ذاته» چه آنکه در عین ظهور به واسطهٔ احاطهٔ قیومیه و اضافهٔ اشراقیه، محیط بر اشیاست و چون امام به اعتبار مقام و مرتبه دارای مقام جمع الجمع و متصل به احدیت ذاتیه و عرش علم است (یکی از اطلاقات عرش در لسان شرع مرتبهٔ علمیه، در مقام واحدیت است) مبدأ طلوع و ظهور شمس الشموس عالم

آفاق و انفس را به چشم قلب مشاهده می کند و جهت حقی را غالب و قاهر و جهت خلقی و امکانی را مغلوب و مستور در حجب نوریه می بیند و از ناحیهٔ تجلی به اسماءِ جلالیه، همهٔ مظاهر را فانی و مندكّ الإنّيات دیده و می فرماید: «مَحقْتَ الآثار بالآثار و محوت الاغیار بمحیطات فلك الأنوار». حق با آنکه مبدأ وجود و منشأ ظهور اشیاست، بواسطهٔ غلبهٔ نور الأنوار بر أظلال وجودیه، ظاهر مطلق و خلق مخفی و مستور در سرادقات جلال و جمالند و از ناحیهٔ حق ظهور و دنوّ، و حجب ناشی از مظاهر طولیٰ و عرضی وجود است. «احتجب بغیر حجاب محجوب و استتر بغیر ستر مستور و لیس الحجاب بینه و بین خلقه إلّاخلقه» ولی صاحب مقام فرق بعد از جمع، احاطه بر جمیع حجب نورانی و ظلمانی دارد و مشاهده می کند حق را محیط بر اشیاء و اظهر از اشیاء و می فرماید: «یا من احتجب فی سرادقات عرشه عن ان تدرکه الأبصار» چه آنکه بین خاتم ولایت محمدیه و حق هیچ حجابی وجود ندارد و صاحب مقام «اوادنی» حق را اظهر و انور از هر چیزی می بیند و در عین ظهور در مظاهر امکانی، خلق را محصور و مقید در حجب ظلمانی و نورانی مشاهده نمی کند به اعتبار آنکه آن حقیقت مطلقه مصداق «عال فی دنوّه ودان فی علوه» می باشد، در عین ظهور مخفی و در عین خفا ظاهر است و سرّ «هوالظاهر و الباطن و هوالاول و الآخر» را در همه جا مشاهده می کند، چه آنکه به وجود کلی و اطلاقی او که مشیَّت فعلیه نام دارد، حقایق غیبیّه به مقام ظهور خلقی تحقق یافتند، و چون صاحب ولایت کلیه قافله سالار وجود در قوس صعود است، به وجود او و مقام و مرتبهٔ او، دائرهٔ وجود، اختتام می یابد و سرّ «بکم بدأ الله و بکم یختم» ظاهر شود و نعم ما قیل:

دو سر خطّ حلقه هستی　　　به حقیقت به هم تو پیوستی

لذا می فرماید: «یا من احتجب فی سرادقات عرشه عن ان تدرکه الأبصار» و چون حق را درعین خفا ظاهر می بیند، «فتحققت عظمته الاستواء، کیف تخفی، انت الظاهر ام کیف تغیب» - از فریب نقش نتوان خامهٔ نقاش دید -

خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم
کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

در مقام مشاهدهٔ کثرات متحقق بوحدت ذاتیهٔ حق، می گوید: «و انت الرقیب

الحاضر» و این مسلّم است که احاطه و معیّت قیومیه حق به حکم «السَّماوات مطویات بیمینه» حق را ظاهر و حاضر، و خلق را پنهان و مخفی نسبت به ظهور قیوم وجود مشاهده می کند و می فرماید: «هوالظاهر و الباطن و انك علی کل شیءٍ قدیر» چه آنکه کلیهٔ حقایق ممکنات، تحت سلطان قدرت حق قرار دارند و چون حق تعالی آن حقیقت اطلاقیه را در مراتب طولیه و عرضیهٔ وجود سیر داده و تربیت آن جناب را خود به عهده گرفته است و او را به مقام فرق بعد از جمع و تمکین بعد از تلوین رسانده است و مرتبهٔ ولایت کلیهٔ او را با حفظ مقام جمع الجمع ساری در مظاهر وجودیه نموده است و آنچه کمال در او و دیگر صاحبان مقامات و مراتب نبویه و ولویّه و کلیهٔ مظاهر امکانیه وجود دارد، ناشی از تجلیات ذاتیه و اسمائیه و افعالیه اوست و خود متحقق بمظهریت تجلیات ذاتیه و اسمائیه و افعالیه است و صاحب جنّاتِ ذات و صفات و افعال است می فرماید: «الحمدلله وحده» چه آنکه لاکمال الاّ لله و من الله. مطالب عالی تری می توان در این مقال ذکر نمود که شمّه‌ای از آن مطالب را در خواصّ غیر منفك از «اولواالامر» بیان می نمائیم و از تفصیل زیاد و ذکر برخی از دقایق خودداری می شود، که نه گوش اهل حجاب تاب شنیدن آنرا دارد و نه فکر قدرت فهمیدن برخی از خواص ولایت کلیه را دارد (چه داند آنکه اشتر می چراند) در کلمات موجز خاتم الآولیا به سرِّ وحدت در کثرات اشاره شده است: «تعرفت بکل شیءٍ. . . فرأیتك ظاهراً لکلّ شیءٍ»

این همه جام می و نقش مخالف که نمود
یك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

چون حق را اظهر از خلق مشاهده می کند می فرماید: «کیف یستدّل علیك بماهو فی وجوده مفتقر الیك، أیکون لغیرك من الظهور «شهد الله انه لا اله الاّهو» که یکی هست و نیست کسی جز او وحده لاشریك الاّهوّ بعداز شهود حق کثرات وجودی و مشاهدهٔ حق در مرآت خلق و مشاهدهٔ خلق در مرآت حق می فرماید «فارْجعنی الیك بکثرة الانوار و هدایة الاستبصار حتی ارجع الیك منها کما خلت الیك منها مصون السرّ عن النظر الیها». چه آنکه نهایات همان رجوع به بدایات است و صاحب ولایت محمدیَّه نهایت سفر او رجوع به احدیت ذاتیه است. «انت الذی اشرقت الانوار فی قلوب اولیائك حتی عرفوك و انت الذی ازلت الأغیار عن قلوب احبائك

حتی لم یحبُوا سواك . . . ماذا وجد من فقدك؟ و ما الذی فقد من وجدك؟»

در این مقام، امام مظهر تجلیات ذاتیه است و إخبارات او در دعای عرفه در این عبارات، مشعرِ به تجلیات ذاتیه و اسمائیه است و چون قلب او به حسب احوال دائماً مظهر اسماء جمالیه و جلالیه است از اول دعای عرفه این احوال مشاهده می شود، در تجلیات افعالیه حق را ظاهر و خلق را پنهان و در تجلیات اسمائیه خود را متحقق به مقام جمعیت اسماءِ ظاهره و باطنه مشاهده می کند و مطلوب او، تجلیات ذاتیه است در وراء حجب نوریه اسمائیه «و ما الذی فقد من وجدك؟ لقد خاب من رضی دونك بدلاً . . . کیف یرجی سواك». با حفظ مقام جمع الجمیع و نیل بمقام فرق بعد الجمع می فرماید: «لا إله غیرك . . . فما جهلك شیء . . .» چه آنکه عرفان حق باعتبار علم بسیط برای همهٔ اشیا تحقق دارد و «در هیچ سری نیست که سرّی زخدا نیست». ما در مقام بیان خواص «اولواالامر» به فقرات اول دعای عرفه استشهاد خواهیم کرد که معلوم شود، استفاضهٔ مطالب مذکور، اختصاص به ذیل دعای عرفه ندارد. برخی از عقول ضعیفه و ارباب اوهام و خیالات، جملات آخر دعا را با آنکه سیّدبن طاووس نقل کرده است، چون فهم آنها از درك فقرات مذکور عاجز است، به بی راهه زده‌اند.

* * *

برخی از سالکان ناقص که استعداد جذبه در آنها کامن است در همان تجلیات افعالیه در سلك مجذوبین در می آیند و حالت خاموشی و عزلت به آنها رو می آورد و میل به غذا و طعام و آب در آنها کم می شود و از خود نیز غافل می شوند و در حالت بهت و سکوت در می آیند و اگر به بقا و صحو بعداز فنا و محو به آنها دست دهد اخبارات آنها حاکی از تجلیات افعالیه است. این دسته از مردم بعد از ردّ به بقا، استعداد جلب تجلیات اسمائیه را ندارند.

حافظ این راز عجب با که توان گفت که ما
بلبلانیم که در موسمِ گل خاموشیم

برخی در تجلی افعالی و جذبهٔ خاص این حال، جذبه و احکام آن در آنها ثابت نیست و لاینقطع در حالت بین جذبه و رجوع به حال طبیعی قرار دارند و شور و حال خاصّی به آنها دست می دهد، بیت:

گفتمش در عین وصل این ناله وفریاد چیست
گفت ما را جلوهٔ معشوق بر این کار داشت

شاید اشاره‌ای به احوال این قسم از سالکان باشد.

برخی از نفوس کامله از برخی تجلیات اسمائیه نصیب دارند و به مقام جذبه و فنا می رسند، ولی در حال فنا باقی می مانند «اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری» اشاره به این جماعت است.

اولیای محمدیّین و وارثان مقامات و احوال و علوم حضرت ختمی مرتبت علیه و اولاده السّلام، مظهر تجلیات کلیهٔ اسماء و صفات الهیّه‌اند، و مظهر اسم اعظم دارای چنان استعداد ذاتی است که آناً از مقام فناء خاص تجلیات اسمائیه، به مقام بقاء بعداز فنا برگشته و بعداز سیر در اسماء ظاهره و نیل به مقام قرب نوافل، سیر او در اسماء باطنه ادامه می یابد و بعداز تحقق به مقام قرب فرائض به مقام جمع بین این دو قرب و مقام اطلاق و عدم تقیُّد بیکی از دو قرب واصل می شوند و بالغ باین مقام، اگر خواهد، به قرب نوافل ظاهر شود، و اگر خواهد به قرب فرائض و به جمع بین این دو قرب ظهور نماید و اگر به مقام تجلی ذاتی مخصوص اولیای محمدیّین نائل گردد، از نهایت اطلاق و کمال ذاتی بهریك از دو قرب و به جمع بین این دو قرب، لابشرط نسبت به تقیّد باحوال سه‌گانه که ذکر شد، ظاهر شود.

بنابه تقریر شارح فرغانی از قسم اول تعبیر به مرتبهٔ جمع الجمع و «قاب قوسین» و از دوم به مقام احدیت جمع و مقام «اوأدْنی» شده است.

لسان بالغان به مقام قاب قوسین «الذین یبایعونك انما یبایعون الله» وکریمهٔ «مارمیت اذرمیت» اشاره به مقام وارثان محمدی است.

شیخ کبیر صدر ارباب یقین صدرالدین در مقام تقریر سیر سالکان الهی تصریح کرده است کمَّل از اولیا که اقطاب به شمار می روند و زمین هرگز از آنان خالی نیست، چون سیر آنان، سیر محبوبی است، لسان استعداد ذاتی آنان چنان تام و تمام بل که فوق التمام است، که در نیل به مقام ولایت کلیه و ختمیّت ولایت مصون و محفوظ از لغزش و مبّرا از ارجاس لازم عالم ماده وبری از سهو و نسیان اند مطلقا دامن آنها به معاصی آلوده نشود و صاحب مقام عصمت و طهارتند. کریمهٔ «انّما یرید الله لیذهب عنکم الرِّجس اهل البیت ویطهّرکم تطهیراً» اشاره به این مقام است: «فان الشخص الذی یکون صورة ذلك السرّ و مظهره یصیر من المجذوبین و ممن لایحوج الی کثیر

من الاعمال و الریاضات الشاقة کالنبی ،صلی الله علیه وسلّم، و علی ، علیه السلام، و من شاءَ الله من العترة و الاولیاء. . . ».
لایجوزخلوّ الارض عن العترة، و یکی از افراد عترت بر سبیل تجدُّد افراد باقی است، «لن یفترقا حتی یردا علیَّ الحوض».

ابن عربی در فصوص به این معنی تصریح کرده است و در مواضع مختلف فتوحات مهدی موعود، علیه السلام، را خاتم ولایت خاصّه محمدیه می داند «فسمّی هذا المذکور خلیفة و انساناً؛ فانه به نظر الحق الی الخلق فرحمهم. فهو الانسان الحادث الازلی و المنشأ الدائم الأبدی، والکلمة الفاصلة الجامعة، فتمّ العالم بوجوده؛ لانه الحافظ خلقه، فما دام ختم الملك علیها، لأنه لایجسر احد علی فتحها الّاباذنه، فاستحلفه فی حفظ العالم، فلایزال العالم محفوظاً مادام فیه هذا الانسان الکامل. الاتراه اذافكَّ و زال من خزانة الدُّنیا، لم یبق فیها ما اختزنه الحق فیها وخرج ماکان فیها و التحقق بعضه ببعض و انتقل الأمر الی الآخرة، فکان ختماً علی خزانة الآخرة ختماً ابدیا. . . ».

قرآن به لسانی که خاص این کتاب مبین است به نحوی حیرت آور به السنهٔ مخصوص هر طایفه‌ای از مردم سخن می گوید و نیز به زبان خاص متصدیان معرفت در خداشناسی تصریح و اشاره نموده است؛ خوشا به حال کسانی که از ناحیهٔ علم و عمل دارای شرح صدر شده‌اند و از ناحیهٔ انس با حق در خلوات و جلوات و کثرت عبادات و تلطیف سرّ و تنظیف نفس از ارجاس لازمهٔ نفس غیر بالغ به مقام عقل مؤدب به آداب شرع، به مقام نفس بالغ به مقام عقل نورانی وارد مقامات قلب شده و ابواب مکاشفه و مشاهده بر آنها گشوده شده است و از تجلیات علمی حق بصور الفاظ و کلمات، عبور نموده و به درجه یا درجاتی از معنی و بطون قرآنیه و تجلیات غیبی دست یافته و از راه معنی به سور و آیات و کلمات الهیّه نظر افکندند. و عن الصادق، علیه السَّلام، : «ان الله یتجلی فی کلامه و لکن لاتبصرون». در سورهٔ «حم سجده» از طریق استدلال به آیات آفاق و انفس، به حق تعالی، استدلال شده است و آن را مقدّمه قرار داده است برای مُحبِّ سالك جهت وصول به مقام معرفت حقیقی: «سنریهم آیا تنا فی الآفاق و فی انفسهم، حتی یتبیَّن لهم انه الحق». بین نفوس انسانیه و آیات الهیه وارد بر نفوس و آفاق و صفحات اعیان، کمال مناسبت موجود است، و انسان به حسب وجود شخصی، مشتمل است بر جمیع حقایق

موجود در اعیان به وجود جمعی اجمالی و بین معرفت نفس و معرفت اعیان خارجیّه مناسبات تامّه موجود است و نیز بین معرفت حق و معرفت نفس، ملازمه وجود دارد «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربّه» صریحاً در سورهٔ مبارکه بعد از بیان حال سالکان متوسط فرموده است: «اولم یکف بربّكَ أنه علی کل شیءٍ شهید» کسی که به مقام قلب برسد حق را مبدء انکشاف أشیاءِ یا مرآتِ شهودِ خلایق می بیند و اگر سالك به حق از مقام استدلال و یقین برهانی از نواحی آیات آفاق و انفس، تجاوز نکند، باب شهودِ عیانی بروی باز نمی شود در مرتبهٔ علم الیقین متوقف می شود، اگرچه صاحب عقلِ منوِرِ به نور شرع، در مقام استدلال می تواند به مراتب وجود علم پیدا کند و از زمرهٔ مقلّدان خارج شود، و در تلهٔ تنزیه صرف و تشبیه محض گرفتار نشود.

متکلّمان، از باب استدلال به مشهورات غیر یقینی و اخذ به ظواهر در اصول و عقاید و ترتیب مقدماتِ ظنّی و غیر یقینی در ربقهٔ تقلید مانده‌اند.

کسانی که حق را مقوّم مظاهر وجودیه در مراتب تفاصیل مظاهر امکانیه مشاهده می کنند، دارای مقامی برتر از باحثان در معرفت حق و مستدلان بر وجود مطلق از ناحیهٔ آیات آفاق و انفس، می باشند و مطلب حکما اشرف و أتمّ از مطالب متکلمان است. کریمهٔ «اولم یکف بربّكَ...» ناظر به حال محبوبین و ارباب جذبه است که از طریق وجه خاص و قُرْب وریدی و تَولیه و اتصال مقید به مطلق از ناحیهٔ اسم حاکم بر عین ثابت آنان از باب نهایت تمامیّت لسان استعداد ذاتی و صفای فطرت، حق را شاهد بر درجات وجود، مشاهده می کنند و بعد از جذبه و نیل به مقام صحو و بقا، مراتب وجودی را در سِیر محبوبی استیفا نموده و حجب بین خود و حق را یکی بعداز دیگری از مقامات تبتّل تا فنا، نفی نموده و در مقام فرق بعداز جمع یا نیل به مقام جمع، حقایق را به چشم حق مشاهده می کنند «... کنت سمعه و بصره ویده» اشاره به این مقام است و در قرب فرائضِ ولی سالك، چشم و بصر و سمع حق می گردد، «رضیَ الله رضانا اهل البیت و علیٌّ ید الله و جنب الله و علی عین الله الناظرة» اشاره به این مقام است.

محتجبان در حجاب علم و مستدلان از مخلوق به خالق محتجب بخلق و علم حویشند، و حق را به حسب برهان محیط بر اشیا می دانند ولی او را محیط و شاهد بر اشیاء نمی بینند، بین دانستن و دیدن فرق است. در ذیل آیه «سَنُریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم... اولم یکف بربك... مذکور است «الا إنهم فی مریة من لقاءِ

ربهم الاّ انه بکل شی محیط».
یعنی مردم محجوب در حجب ظلمانی از لقاءِ نزدیکترین موجود بخود، غفلت دارند و او را از خود دور می دانند در حالتی که او از آنها به آنها نزدیکتر است.
ما با برهان اثبات می کنیم پروردگار ما، احاطهٔ قیومیه به همهٔ اشیاءِ دارد و چون وجود او عین علم است و حقایق وجودی و تعیُّن علمی او وکلیهٔ اشیا تعیُّنات انحاءِ تعقلات او هستند، در حجاب علم و پردهٔ ضخیم لازم تبعات نفس قرار داریم و به مقام قلب نرسیده‌ایم، از دیدار او محرومیم.

بی دلی در همه احوال خدا با او بود
او نمیدیدش از دور خدایا می کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود
طلب از گمشدگان لب دریا می کرد
گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد

حکیم بارع عامل و عارف فقیه فیض کاشانی در تفسیر صافی در بیان کریمهٔ «اولم یکف بربّك انه علی کل شی شهید» گوید: «یعنی اولم یکف شهادة ربك علی کل شیءٍ دلیلاً علیه. اقول: هذا للخواصّ الذین یستشهدون بالله علی الله و لهذا خصّه فی الخطاب فی مصباحِ الشریعة قال: قال الصادق علیه السّلام، : العبودیة جوهرة کنهها الربوبیَّة، فما فقدَ من العبودیة و جد فی الربوبیَّه فما خفی عن الربوبیَّة اطیب فی العبودیة...».
به حسب برهان عقلی نیز مبدأ وجود و فاعل عالم امکانی، غایت وجود امکانی نیز باید باشد، چه آنکه علت صورت تمامیّهٔ معلول و مخلوق است و رجوع اشیاءِ به حرکت استکمالیه به سوی علت است و اگر مبدأ شیء امری و غایت آن، امر دیگر باشد لازم آید که از برای شیء دو صورت و حقیقت باشد.
در قرآن کریم به این حقیقت بر سبیل اشاره و تصریح آیاتی مذکور است: «هو الأول و الآخر؛ ألا الی الله تصیر الامور؛ والی ربك الرُّجعی؛ کما بدأکم تعودون؛ انا الیه راجعون...».
فرقتی لولم تکن فی ذا السُّکون لم یقل «انا الیه راجعون»

راجع آن باشد که باز آید به دهر　　سوی وحدت آید از تفریق دهر
کان الله بوده‌ای در مامضی　　تا که «کان الله له» آمد جزا

به حکم «بنا (بکم) ختم الله و بنا (بکم) بدأ الله و بنا (بکم) عبدالله و بنا (بکم) عرف الله» نهایات همان رجوع ببدایاتست و افضل نوع انسانی مفتاح و خزائن غیب و شهود در قوس نزول و مفتاح غیب در صعود وجود است کریمهٔ: «دنی فتدلی، فکان قاب قوسین» کنایه از آن حقیقتی است که مذکور افتاد. چون در مظهر تام اسماء و صفات حق، احکام امکانی، فانی و مندّك در جهت وجوبی می شود و معبود حقیقی، عابد حقیقی خود را طعم تجلیات و جلواب و خدباتِ ذاتیه خود بدون وساطت اسمی از اسما، می چشاند و عبد مطیع به مقام جنت ذات تشرُّف حاصل نماید، در کریمهٔ «اوأدْنی» به این حقیقت اشارت رفته است و فی هذا المقام ترك الرَّفرف و نودی، صلوات الله علیه، بصوت علی، علیه السلام، : قف یا محمد، ان ربّك یصلّی علیك. و الصلوة الالهی مبدأ ظهور جمیع الصلواة علیه و علی عترته آلاف التحیة و اتباعهم و موالیهم.

میان عاشق و معشوق رمزی است　　چه داند آنکه اشتر می چراند

قال قطب الموحدین و ولی الله فی الأرضین قبلة الاولیاء علیه و علی آولاده السّلام: «اعرفو الله بالله و الرّسول بالرسالة و اولی الامر بالمعروف والعدل و الاحسان» صدق ولی الله «صلوات الله علیه». و امّا بیان کلام معجز نصاب آن حضرت «. . . والرسول بالرسالة . . .» محتاج به بحث از إخبارات شخص خاتم الانبیاء و الاولیا علیه و آله السلام و تحقیق در اطراف خصوصیاتی است که در کتاب و سنت آن حضرت را از دیگر انبیای اولوالعزم، ممتاز می سازد در قرآن شریف هر پیغمبری مقام خاصّی دارد و نیز کمال مناسبت بین هر نبی و امت او واولیا آن نبی موجود است که در ضمن بیان شئون خاتمیّت در اطراف این مهم بحث می نمائیم.

هرکس به آنچه که در طیّ این مقالات عرض می شود، عقلش، قد نداد، مبادرت به اشکال ننماید و مواردی را که درك نمی کند، پرسش کند.

باید ائمه را نیز از إخبارات آنها در مقام شهود حقایق و تحقق به وجود ولوی و اخبارات خاتم الانبیاء از اطوار وجود و احوال و مقامات و علوم آنان شناخت که خلاصه شده است در «. . . واولی الأمر بالمعروف و الاحسان و العدل». اگر کسی

به مقام اعلی و درجهٔ کامله احسان و عدل نائل آید، اقرب موجودات مهدی موعود علیه السلام، مظهر تام معروف و مظهر کامل حق به اسم عدل احسان می باشد.

⁂ پی نوشتها و مآخذ:

۱. مرحوم عصّار مطالبی به عنوان مقدّمهٔ تفسیر بیان فرموده‌اند که در مجلّهٔ مؤسّسهٔ وعظ و خطابه سالهای ۱۸ تا شهریور ۲۰ بانضمام تفسیر سورهٔ حمد کریمهٔ مالك یوم الدّین چاپ شده است. باید عرض کنم مطالب آن مرحوم پیرامون حقیقت تفسیر و تأویل و محکمات و متشابهات و... بقدری استوار و محکم است که نظیر ندارد و آنچه از سورهٔ فاتحهٔ الکتاب تفسیر کرده‌اند، اثر فیلسوف و عارف و مفسّر و محدّث محقّقی است که نظیرش در آن عصر در تمام حوزه‌ها دو یا سه تن استاد نحریر تجاوز نمی کند. مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی می فرمودند که آقا سیدحسن مدّرس تأکید می ورزید و اصرار می کرد که مردان محقق و دانشمند بهر نحوی است محیط را خالی نگذارند و به عدم توجُّه عوام یا تخطئهٔ خواص غیر وارد به اوضاع و احوال اعتنا نباید کرد. بهترین قضات سالم و قانع و درستکار و عالیمقام، همان علمای بزرگ و تحصیل کرده بودند که پیشنهاد مرحوم داور را برای پی ریزی دادگستری پذیرفتند.

۲. رجوع شود به شرح و تعلیقات نگارنده بر شرح دعاء المتعلّق بالاسحار، تالیف سیدسادات اعاظم الفقهاء و العرفاء، امام خمینی دام ظله. بر دعاء سحر چند شرح نوشته شده است و شرح تحقیقی و فنی که حق مطلب را ادا نموده است همان شرح امام مدّظلّه است که بدون مجامله و اغراق از نفایس آثار در شرح اسماء حسنی به شمار می رود و در باب خود نظیر ندارد و کل میسَّر لما خلق له.

۳. توحید صدوق، ص ۲۸۷.

۴. تجلی ذاتی خاص خاتمان ولایت محمدیه غیر از تجلّی به اسماءِ ذاتیه نظیرالله و واحد و احد و قهار است.

۵. اصول کافی کتاب التوحید، باب انه تعالی لایعرف إلّابه مراد از معرفت به دیدهٔ قلب و بصیرت است نه ادراك عقلی.

۶. از امیرمؤمنان ارباب عرفان به «النبأ العظیم» تعبیر کرده‌اند و در روایت نبوی شریف به آن تصریح شده است.

۷. باب التوحید، عروة الاسلام صدوق، ص ۳۸۶؛ منقول از اصبغ بن نُباته از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام.

۸. سرّ قدر را مولی الموالی به لسانی خاص بیان فرموده است و ما در معرفت اولوالأمر به این مهم اشاره خواهیم کرد و بیان می کنیم که یکی از خواص بارز امامت، آگاهی از سرّ قدر است این روایت در چند نسخهٔ خطی با عبارت «الّا الله و الواحد الفرد...» ذکر شده است و سیّد الحکما و الفقها، میرداماد، در الخلسة الملکوتیة «والواحد الفرد» آورده است. صاحبان ولایت کلّیه به سرّ قدر واقفند لذا این آگاهی نسبت به آنها تسلیم خاص و رضا به قضای حق و تحمّل در شدائد بلکه موجب بهجت و سرور می شود و از خاصیّت صاحب مقام تمکین گشاده‌رویی است: المؤمن هشّ بشّ بسّام، بشره فی وجهه و حزنه فی قلبه؛ مراد از مؤمن عارف است.

۹. شرح فارسی فرقانی بر تائیهٔ ابن فارض.

۱۰. فکوك، اول فكّ هارونی.

۱۱. نیل به مقام محبت خالصه از خواص ولایت است.

۱۲. در رشتهٔ عرفان و فلسفه نمرات عالی را (بانوان) خواهرها می آورند برخی از آنها مشکلترین بحث فلسفی از جمله خلق اعمال و کیفیت سریان قدرت حق در اشیا و دیگر مسائل غامض پیچیده را چنان منظم و بدون إتکاء به حفظ تقریر می نمایند که موجب تعجب می شود.

۱۳. التعلیقات، ط بنغازی، ص ۳۴.

۳

خوش بود گر محك تجربه آید به میان
تاسیه روی شود هر که در او غش باشد

محكّ تجربه (۲)

عبدالکریم سروش

پنجم.
ابطال پذیری را هیچ‌گاه نباید معادل احتمال کذب، و یا مؤسَّس بر آن دانست. ابطال پذیری معنایی جز «تجربه پذیری» ندارد. و قضایای متافیزیکال که ابطال ناپذیرند، دلیلش این است که تجربه نپذیرند. نه اینکه محتمل الکذب نیستند. «. . . بنا براین نظریّه (ابطال پذیری)، که من همچنان بدان پایبندم، یك نظام معرفتی، فقط در صورتی علمی محسوب می شود که مدّعیاتش بتوانند با مشاهده درافتند؛ وراه آزمودن هر نظام معرفتی هم در انداختن اوست با مشاهدات و به تعبیر دیگر سعی در باز نمودن بطلان آن است. لذا، تجربه‌پذیری عین ابطال‌پذیری است، و به همین دلیل است که ابطال‌پذیری را می توان به منزلهٔ معیار فارق علم از غیر علم بر گرفت»[۱]. قضایای متافیزیکال هم احتمال کذب دارند و بلکه قضایای متافیزیکال کاذب بسیار وجود دارند (مانند «خدا نیست» و یا «جهان خواب و خیال است» و امثال آن)، مع الوصف هیچ‌کدام، ابطال پذیر (و لذا

تجربی) نیستند. از آن طرف حتی اگر فرض کنیم که قضایای علمی قطعی و یقینی هم پیدا شوند، باز هم این قطعیّت، ذرّه‌یی از ابطال پذیری (یعنی تجربه پذیری) شان نمی کاهد. چون اگر تجربه‌پذیر نباشند که علمی نمی شوند. آخر، علمی بودن اعمّ از قطعی یا ظنّی بودن است؛ و اصلاً این از اهمّ تعلیمات پوپر است که علم را باید ابجکتیو کرد و آن را از شوائب روانشناختی پالود. مهّم نیست که شخص عالم نسبت به معلوم خود، موقن است یا شاكّ. مهم این است که معلوم او چنان باشد و چنان صورت بندی منطقی شود که نسبتش با تجربه و مشاهده، قابل بررسی همگانی باشد و درین بررسی، احوال روحی شخص عالم در میان نیاید. بعلاوه هر قانون و قضیه و فرضیه‌یی از آنجا که «خبر» است همواره محتمل الکذب است، و اگر ابطال پذیری به معنای محتمل الکذب باشد دیگر میان خبر «علمی» و خبر «متافیزیکی» چه فرقی است[۲]؟

ششم.

کم نبوده‌اند کسانی که گمان کرده‌اند قول به ابطال پذیری قضایای علمی، مدلول و مُفادی جز شکاکیّت و انکار حقّ و یقین ندارد. اینان بین دو چیز خلط کرده‌اند: یکی ابطال پذیری (Falsifiability) و دیگری جائزالخطا دانستن آدمی (Fallibism). ابطال پذیری قضایای علمی، هیچ ربطی به شکاکیّت ندارد. و چنانکه گفتیم فقط از نسبت میان قضیهٔ علمی (فقط قضیهٔ علمی) و تجربهٔ حسّی حکایت می کند. معنایش هم این نیست که قضیه علمی، ضرورةً ابطال می شود. (چون آنچه ضروریّ البطلان و یا معلوم البطلان است، جایی در معرفت بشری ندارد، چه معرفت علمی و چه معرفت فلسفی) بلکه معنایش این است که قضیه‌یی علمی است، که اگر باطل باشد، بطلانش را تجربه بتواند آشکار کند و به تعبیر دیگر، قضیه‌یی علمی است که قضیه شخصیّه محسوسه‌یی مناقض آن، قابل تصوّر باشد. قضایای متافیزیکی اگر باطل هم باشند، تجربه قدرت پرده برداری از بطلان آنها را ندارد. کدام تجربه می تواند نشان دهد که «جهان خواب و خیال است» باطل است؟ هرچه را شما به منزلهٔ تجربه به داوری بطلبید، خصم شما خواهد گفت که آنهم خیالی بیش نیست یا کدام تجربه می تواند نظریهٔ حرکت جوهری را ابطال کند؟ و یا ابطال ماتریالیزم (مکتبی که مدّعی است همه چیز مادّی است) مگر به تجربه

ممکن است؟ برای ابطال آن باید موجودی غیر مادّی را نشان داد که آن هم به چنگ تجربه نمی افتد. ابطال پذیری قضایای متافیزیکی هم، به معنای یقینی بودن (نسبت آنها با شخص عالم) و یا حقّ بودن (نسبت آنها با واقع) آنها نیست. قضایای متافیزیکال کاذب و ابطال ناپذیر بسیار وجود داشته و دارند.

بلی پوپر شخصی است لغزش انگار (Fallibist) و معتقد به جائزالخطا بودن آدمی و از آنجا که فرضیه‌های علمی را واقعاً «فرضیه» و حدس، (Conjecture) می داند، و آنها را محصول ابداع آزاد و ابتکار خلّاق ذهن آدمی می شمارد، و نیز از آن جا که برای تجربه و استقراء قدرت اثبات قضایای علمی را قائل نیست و نیز میان یقین (روانشناختی) و حقانیّت واقعی نسبت و ارتباطی نمی شناسد، همواره فرضیه‌های علمی را در خطر بطلان و معرض آسیب سقوط می بیند، و معتقد است که حتی اگر فرضیه‌یی علمی حق باشد، ما را به کشف حقانیّت ابدی او راهی نیست، و هم از این جهت، میان قانون علمی و فرضیّه علمی، فرقی نمی گذارد، و فرق نهادن میان آنها را میراث نحلهٔ پوزیتیویسم می داند که بعضی قضایا را ثابت شده (قانون) و بعضی را ثابت ناشده و محتمل (فرضیّه) می خواندند و با تکیه بر معیار اثبات پذیری (Verifiability)، علم را تلاش مستمر برای به کرسی ابدی نشاندن قوانین، ورساندن فرضیات به آستانهٔ قانونیّت، می شمردند. وی خود هدف علم را تقربّ به حقیقت (Verisimilitude) می داند، اما معتقد است که: این راه را

نهایت صورت کجا توان بست، کش صد هزار منزل بیش است در بدایت؟

حقی که در علم به دنبال آنیم، به تعبیر پوپر، حقی است جالب و جذّاب، حقّی است از کوره آزمایش های صعب برآمده، حقّی ست غیور و باصلابت، ساده و جامع و تفسیرگر، نه حقّی مبتذل و کم مایه. «نزد ما، علم تجربی در پی یقین یا ظن و یا اطمینان نیست. ما نمی خواهیم تئوریهای یقینی یا محتمل و یا معتمَد بنا کنیم. ما با علم به معصوم نبودن خویش، فقط خواهان نقد و امتحان تئوریها هستیم، بدین امید که مواضع خطای خود را کشف کنیم. ما می خواهیم از خطاهای خود درس بگیریم و اگر بخت یا رمان باشد، به تئوریهای بهتر دست یابیم...» بعضی گمان می کنند که فقط پوزیتیویست ها و قائلان به اثبات پذیری تئوریهای علمی خواستار جدّی حقیقت و عاشق آن اند، و ما نقّادان و ابطال گران، در طلب حقّ سستی می ورزیم و به نقدهای عقیم و ویرانگر، و ترویج آراء پارادوکسیکال، خو

گرفته‌ایم. [ولی این خطاست] چون ما هم علم را عین طلب حقیقت می شماریم . . . و فقط با توجه به این هدف، یعنی کشف حقیقت، است که می توانیم بگوئیم که در عین معصوم نبودن، می توانیم از خطاهایمان درس بگیریم و چیزی بیاموزیم. سخن گفتن از خطا و از نقد عقلانی فقط با عطف به مفهوم حقیقت، جواز و صحّت می یابد . . . پس ما هم این نظر را قبول داریم که وظیفهٔ علم جستجو از حقیقت، یعنی جستجو از تئوریهای حقّ و صحیح است. . . ولی این را هم به جدّ می گوئیم که کشف حقیقت تنها هدف علم نیست. خواستهٔ ما چیزی است بیش از صحّت صاف و ساده. ما خواهان سخن صحیح و جالبیم. سخن حقّی که سخت به چنگ می افتد. آنچه ما در علوم طبیعی (نه ریاضی) طالب آنیم، سخن صحیح و حقّی است که قدرت تفسیری عظیمی داشته باشد، که لازمهٔ آن اینست که احتمال منطقی آن کم باشد. . . ما قانع به این سخن نیستیم که دو بعلاوهٔ دو مساوی چهار است، گو اینکه این هم سخن حقّی است. . . آنچه ما به دنبالش می گردیم پاسخی است به مسائل و مشکلاتمان[3].

درعین حال، پوپر معتقد نیست که این حقّ، با همهٔ صعوبت راه و بعد منزل، فقط در علم تجربی طلب می شود و روی می نماید. هرجا نقادی هست، امکان تقرّب به حق هم هست. و وی بر آن است که در متافیزیك هم (که ابطال ناپذیر تجربی است) راه نقد بازست و لذا، آراء متافیزیکال را هم می توان برگرفت، و هم می توان نقد کرد، و از همه بالاتر، برای پیشبرد علم می توان از آنها کمك جست. نه متافیزیك بی معنی است و نه علم از آن مستغنی. فی المثل وی رآلیسم (قول به وجود جهان خارج) را نظریه‌یی متافیزیکی (غیر علمی) و در عین حال قابل استدلال و مقبول و مؤیّد می شمارد: «رأی من این است که رآلیسم نه برهان بردار است نه ابطال بردار. . . تئوریهای علمی تجربی ابطال پذیرند امّا رآلیسم ابطال پذیر هم نیست. . . امّا دربارهٔ آن می توان به مناقشهٔ ادّله پرداخت و ادّلهٔ مؤیّد آن بسیار قوی هستند»[4]. وی خود را «رئالیست متافیزیکال» می شمارد و می گوید من ابتدا گمان می کردم که فقط در علم است که می توان نقد عقلانی داشت، امّا اینك می اندیشم که «تئوریهای متافیزیکی تجربه ناپذیر (یعنی ابطال ناپذیر) هم قابل تعدد مناقشه عقلی اند»[5]. از آنجا که رشد معرفت، در نظر پوپر، از طریق رشد مسأله‌هاست، و هر نظریه‌یی، پاسخ به مسأله یا مسائلی ست، و مسأله مقدم بر مشاهده است[6]، لذا

راه نقد عقلانی تئوریها، چه علمی و چه متافیزیکی، آن است که قدرت پاسخگویی آنها را نسبت به مسائلی که عزم و ادّعای حلشّان را دارند، بسنجیم و از این راه میان آنها داوری کنیم. «هر تئوری را فقط در نسبتش با مشکله‌یی می توان درك و فهم کرد، و فقط با بحث دربارهٔ این نسبت است که می توان دربارهٔ تئوری بحثی عقلانی نمود»[۷].

آنچه از نظر پوپر، در علم و فلسفه مهّم نیست (ولی وجودش را انکار نمی کند) قطع و یقین است. و آنچه مهّم است، امکان بحث و مناقشهٔ عقلانی است و لذا، نظریات (چه علمی و چه فلسفی) باید خود را چنان عرضه کنند که عیوب و خلل آنها قابل کشف (و رفع) باشد.

قطع و یقین، نه حقانیت و صحّت سخنی را تضمین می کند و نه ما را از بحث و نقد آن بی نیاز می سازد. دکارت آسا نباید در «وضوح» و «تمایز» خیره ماند و یا به آن غرّه شد. تاریخ معرفت، شواهد کثیری در اختیار ما می گذارد که چنان اطمینانهایی را بی اعتبار می سازد. درخت معرفت، اندك اندك میوهٔ حقیقت می دهد، و عالمان باید صبر مناسب با پیشهٔ خود را بیاموزند.

به هرحال، ابطال پذیری قضایای علمی، با تکیهٔ قویمی که بر منطق و نقد عقلانی و تجربه تاریخی بشر دارد، با شکاکیت و سوفسطی گری هیچ ربطی ندارد. و بالاخصّ، مطلقاً منکر و مانع حصول یقین های علمی و فلسفی نیست. آن، با رشد عینی معرفت، مربوط است. و در طریق رشد است که افتادن و برخاستن (یعنی لغزیدن) رخ می دهد و با همین افت و خیزهاست که آدمی بیشتر می آموزد و با دستگیریهای دیگران (یعنی نقد و ابطال) است که راه رفتن رفته رفته آسانتر و مقصد اندك اندك نزدیکتر می گردد. کسانی که به رشد معرفت، نمی اندیشند، و یا به تعبیر پوپر «بینشی کشکولی»[۸]، از ذهن دارند، البته لغزش را عین گناه، و یا شرّی نامطبوع می شمارند و در پی آن نیستند که از لغزش های خود درس بگیرند و رشد کنند بلکه در پی آن اند که همواره کشکول ذهن را از حقایق واضح و متمایز و قطعی بیاکنند وجهانی شوند «افتاده در گوشه‌یی». امّا این شیوه، مناسب استقراء گرایان است نه ابطال گران و نقادّان. رشد، فرزند پیراستن است نه انباشتن و آراستن.

در مقام مقایسه با آراء پوپر، مکتب دکارتیان را باید راسیونالیزم کلاسیك نامید. اینان بر آن بودند که راه پیش برد دانش آن است که ابتدا مبادئی یقینی را عقلاً

تحصیل کنیم و آنگاه به روش قیاسی نتایج یقینی دیگری از آنها بدست آوریم. فراتر رفتن حکم (یا اراده به تعبیر دکارت) از مبادی یقینی، تنها راه تطّرق خطا در ادراکات و علوم بود. مکتب امپری سیزم کلاسیك نیز مکتبی است در پی تثبیت و تصویب ادراکات (Justificationist). یعنی می خواهد با انباشتن مدرکات صائب، بر ذخیرهٔ علم بیفزاید. ولذا می کوشد تا با استقراءِ از پائین، و با استفاده از قضایای جزئی تر، به قضایای کلّی تر و صحیح برسد. برخلاف مکتب راسیونالیزم کلاسیك که از بالا و از قضایای اعمّ آغاز می کند و خود را به گزاره‌های اخصّ می رساند.

در مقابل این دو، مکتب پوپر قرار دارد که راسیونالیزم کریتیکال (عقلانیت نقادانه) است. درین مکتب، عزم بر تصویب و تثبیت قضایا و گزاره‌ها نیست. بلکه توصیه آن اینست که مسأله را هرچه واضح تر و گویاتر پیش فهمید و آنگاه تئوریهای مفسّر آن را آزادانه گمان بزنید و سپس، این تئوریها را بیرحمانه نقد کنید تا ببیند از آنها چه می ماند. علاوه براین، ابجکتیویزم نیز رکن دیگر مکتب پوپر است. یعنی نگریستن به تئوریها چنانکه گویی ربطی و نسبتی با شخصی عالم ندارند، و خود موجوداتی هستند مستقّل، و حلّال مشکلاتی مستقل از ذهن. تئوریها نمی خواهند که سرگیجه و حیرت ذهن عالم را بر طرف کنند می خواهند به واقع و منطقاً، مبیّن و مفسّر «مشکلهٔ عینی» خاصی باشند. و به همین سبب، قطع و ظنّ، (که جنبهٔ روانشناختی دارند) در مکتب پوپر اهمیتی ندارند نه تجلیل می شوند و نه تخفیف. در این باره باز هم سخن خواهیم گفت.

هفتم.

با قبول معیار ابطال پذیری، و باتوجه به شیوهٔ نقّادی که اهمّ و اشرف طرق علم آموزی است، پوپر بدین جا می رسد که معرفت بشری از میان حدس ها و ابطال ها می گذرد، و یا بر آنها بنا می شود. و رشدش هم در گرو نقدها و ابطالهای بی رحمانه و مستمرّ است. رشد درخت معرفت داروینی است و از طریق (انتخاب طبیعی تئوریها) صورت می پذیرد. «تئوریی از معرفت که من عرضه می کنم عمدةً تئوریی داروینی از رشد معرفت است. از آمیب گرفته تا اینشتاین، همه جا رشد معرفت بریك نهج است: همه می کوشیم تا مسائل خود را حلّ کنیم و همه می خواهیم تا از طریق حذف، به پاسخهائی کاملتر و وافی تری برسیم»[۹]. وی می گوید من در این

مسأله با همه متفکران، به جز داروین و آینشتاین، اختلاف دارم[۱۰]. همه می پندارند مشاهده مقدم بر تئوری است امّا من تئوری را بر مشاهده مقدم می دانم. تئوریها و انتظارات پیشین ما از طبیعت، ما را به مشاهدات خاصی دعوت می کنند و وقتی این انتظارات بر نیامد، (مشکل) متولد می شود و عیب و شکاف در حصار تئوری ظاهر می گردد و تئوری به ورطهٔ ابطال می افتد. برای حلّ آن مشکل، تئوری جدیدی را حدس می زنیم و وقتی تئوری جدید به مشکل تازه‌یی برخورد کرد، باز حدس دیگری می زنیم و هکذا. «لذا می توانیم بگوئیم که رشد معرفت سیری است از مشکلات کهنه به مشکلات تازه، به کمك حدس ها و ابطالها»[۱۱]. در ذهن دانشمندان همه‌گونه گمانها و حدسها و حلّها می جوشد. اینها هرکدام پاسخی هستند به سؤالاتی. در این مقام هیچ حصر و منعی نیست. اما همین حدسها پس از تولد باید با ارّهٔ نقد پیراسته و تراشیده شوند و برای بقاء، چندان با یکدیگر تنازع کنند که ماندنی ها (یعنی مقتدرترها و مفسرترها) بمانند و رفتنی ها بروند.

تا به مسأله رشد معرفت و تبیین چگونگی آن توجه نشود، نقش و اهمیت نقد و ابطال در مکتب پوپر مغفول می ماند. همچنانکه خود او می گوید هر متفکری با مسأله‌یی آغاز می کند و مسألهٔ پوپر این است که چگونه معرفت ما از جهان خارج تکامل می یابد؟ و چراست که می گوئیم ما امروزه طبیعت را بهتر از پیشینیان می شناسیم و دانش تجربی امروز کاملتر از دانش باستان است؟ معنی کاملتر چیست و سّر آن تکامل چه بوده است؟ سؤال پوپر این نیست که علم ما از کجا می آید؟ (سؤال هیوم و لاك و ...) و اینهم نیست که از کجا و کدام نوع تصوّرات و تصدیقات آغاز کنیم (سؤال دکارت و ...) وی اصلاً به معرفت، از آن حیث که کیفی و حالتی از حالات ذهن و روان شخص عالم است نگاه نمی کند. معرفت برای وی، امریست عینی و خارجی. گویی مخزنی است در خارج، پر از قضایای خبری («جهان سوّم معرفت» در تفسیر وی)[۱۲]. مخزنی که دائماً تغییر محتوا می دهد و حجم و فربهی آن تفاوت می کند (آنهم نه به اختیار و فرمان شخص عالم). چرا که حتّی خود شخص عالم هم تمام لوازم معرفت و مدرکات خود را نمی داند ولی چه او بداند و چه نداند، تئوریهای ذهنی وی لوازم واقعی و عینی خود را دارند. و معنای معرفت عینی همین است.

حال سؤال وی این است که قانون حاکم بر ورود و خروج قضایا بدین مخزن

چیست؟ و چرا بریك حال نمی ماند؟ و از همه بالاتر آیا بهتری و کمال هم برای آن میسّر و متصّور است یا نه. وی معتقد است که تئوریها (از خرافه‌ها گرفته تا عالیترین فرضیات علمی) بی اختیار در ذهن ما می رویند، و لذا ذهن ما وبل سرمایهٔ بشریّت مخزنی از حدسهاست.

به ظنّی بودن یا یقینی بودن این تئوریها نباید اندیشید. چون این مربوط به نسبت مدرکات با مدرك است. به رابطهٔ عینی و خارجی میان تئوریها و حدسها، با مسائل و مشکلات (که آنها هم عینی اند) باید اندیشید. وی معتقد است که حتّی «فهمیدن» یك تئوری هم در گرو دانستن مسأله‌یی است که آن تئوری در پی حلّ آنست. به تعبیر دیگر، تفسیر متکی به شأن نزول است و به هر تئوری باید از چشم یك راه حلّ، نگاه کرد و لذا باید دید چه گرهی در میان بوده است که چنان گره‌گشایی را انتظار می کشیده است.

پوپر برای دادن مثالی از راه حل عینی به مشکله‌یی عینی، تئوری (باطل) گالیله درباب جزر و مد را ذکر می کند. گالیله در تبیین جزر و مد، جاذبهٔ ماه را به حساب نمی آورد، و می گفت نقاطی از زمین که در شب واقع اند و پشت به خورشید دارند سرعتشان بیشتر است از وقتی که در روز واقع اند و رو به خورشید دارند. چون سرعت وضعی و سرعت انتقالی زمین، در شب با هم جمع می شوند و در روز (به علت اختلاف جهت) سرعت وضعی از سرعت انتقالی کم می شود. این اختلاف سرعت ادواری، جزر و مدّهای ادواری را سبب می شود. گالیله از طرفی به جاذبهٔ ماه بی توجه بوده چون مؤثر دانستن آن را نوعی تجویز ورود اختر گوئی و طالع بینی (Astrology)می دانست از طرف دیگر همه پدیده‌ها را می خواست با دو اصل ماند و اصل یکنواختی حرکت دورانی توجیه کند. و به دلیل تمسكّ به اصل یکنواختی حرکت دورانی، به مدارات بیضی شکل کپلر هم بی اعتنا ماند. واز همه بالاتر، مدافع متصلّب نجوم کپرنیکی بود و می خواست آن را استواری بخشد و از طعن طاعنان آسوده نگهدارد.

پوپر می اندیشد با توجّه به این مبانی علمی و آن مشکلهٔ عینی، تنها راه حلّی که در برابر گالیله بوده همان تئوری (باطل) بوده که وی گمان زد. نباید دنبال متهم کردن گالیله به سهل انگاری یا حسادت و یا. . . رفت[13].

باری در پیکار بقاء، حدسهایی که از قدرت تفسیری بیشتر برخوردارند، و

مشکلات را بهتر حل می کنند، می مانند و آنها که عاجزند و رنجوریشان آشکار شده، محکوم به زوال می شوند. پس رشد معرفت عینی، داروینی ست. بدین معنی که همه‌گونه تئوری می روید اما فقط تئوریهای مقتدرتر (یعنی آنها که بهتر حل مشکل می کنند خواه مشکل عملی خواه مشکل نظری) می مانند و تئوریهای عاجزتر می روند. آنکه این اقتدار و آن عجز را نمودار می سازد، نقد و ابطال گری است. اصلاً نقد و ابطال، هم در حرکت پیش می آید و هم عامل حرکت است. ذهن خو گرفته به معلوماتی یقینی، حرکت نمی کند تا نقد و ابطال هم در آن جاری شود. تئوریهای مقتدرتر و مفسرتر، از نظر پوپر اوصاف ویژه دارند:

الف ـ باید از عهدهٔ تبیین پدیدارها و حلّ مشکلاتی برآیند که تئوری پیشین هم بر می آمده است.

ب ـ باید از عهدهٔ تبیین و حل مشکلاتی برآیند که تئوری پیشین، از تبیین آنها عاجز بوده است.

ج ـ باید موارد مبطلی که تئوری پیشین را از پا انداخته، در خود جذب کنند و آنها را هم تفسیر کنند.

د ـ باید نتایج و لوازم آزمون پذیر تازه و مستقل داشته باشند (ad hoc نباشند).

هـ ـ باید ساده‌تر از تئوریهایی پیشین باشند.

و ـ باید از کورهٔ امتحانهای سخت که بقصد ابطال آنها صورت گرفته سرافراز بیرون آمده باشند[۱۴]. درمورد هر یك از اوصاف و مطلوبات یاد شده، سخن بسیار می توان گفت که خارج از حوصلهٔ این مقال است.

از نظر پوپر، (عقلانی) بودن علم، در گرو رشد این چنینی آن است. رشدی که از طریق نقد عقلانی صورت می گیرد. و اگر از راه دیگری صورت می گرفت، لقب عقلانی را مشکل بر او می توانستیم اطلاق کنیم «نظر من این است که آنکه علم را عقلانی می کند همین رشد معرفت و طریقهٔ انتخاب تئوریها نسبت به معضلات است»[۱۵].

با این همه پوپر خود را از در غلتیدن در ورطهٔ ابزار انگاری علم،[۱۶] سخت برحذر می دارد. چون همینکه از رشد داروینی معرفت سخن می گوئیم، پاره‌یی از داروینیان پاپیش می نهند تا بگویند علم هم ابزاری برای بقاء نوع بشر، بیش نیست. و آدمیان نظریاتی را نگاه می دارند و قدر می نهند. که به درد زندگیشان بخورد و به

تعبیر آنان (ارزش ابقائی)[۱۷] داشته باشد. ولی این این فقط مشکل گشایی عملی نظریّات علمی را توضیح می دهد. و به قول پوپر علم را با نوعی آهنگری محترم، (glorified plumbing) می شمارد. ولی از نظر پوپر «فرق میان یك آمیب و انیشتاین در این است که در عین اینکه هردو روش امتحان و حذف خطا را به کار می برند، آمیب خطا را دوست ندارد ولی انیشتاین شیفته آن است. انیشتاین آگاهانه دنبال خطاها می گردد تا از کشف و حذف آنها درس بگیرد. روش علم روش نقّادانه است»[۱۸] و علاوه بر آن، مشکلات آمیب فقط مشکلات عملی است، اما مشکلات انیشتاین نظری هم هست. «سخن من این نبوده که تئوری انسب آن است که به بقاء حیات ما کمك کند. سخن من این بود که تئوری انسب آن است که مشکل منظور ما را بهتر حل کند، و در برابر انتقاد، مقاومتش از رقبایش بیشتر باشد. اگر مشکل ما مشکلی تئوریك باشد، یعنی دنبال تفسیر تئوریك محض بگردیم، در آن صورت نقد ما هم ناظر به صحیح بودن یا نبودن، نزدیك به حق بودن یا نبودن آن تفسیر تئوریك خواهد بود نه ناظر به کمکی که به حیات و بقاء ما می کند»[۱۹] و همین نقد مستمر است که ما را مستمرّاً به حقّ و صواب نزدیکتر می کند.

پس کاردانشمندان این است(واین بوده‌است) که حدسهای گستاخانه وبی پروا برای حلّ مشکلات بزنند که بسی فراتر از قرائن وشواهد برود و آنگاه در تصادم با طبیعت یا آنها را کاملتر کنند و یا براندازند و با درس گرفتن از اشتباهات خود، طرح تازه‌یی در افکنند. این طرح ها هرچه گویاتر باشند و امکان در افتادنشان با طبیعت هرچه بیشتر باشد، علمی تر و آموزنده‌تر و به کمال و رشد معرفت، و تقربّ به حقیقت، مدد بیشتر می رسانند. ذهن دانشمند، برای خلق طرح ها آزاد است که از متافیزیك، ریاضی، تخیّل، خرافه، هنر و... کمك بگیرد، و در هرجا که خواست، در عرصه وهم و ظنّ و یقین، گردش کند و از هیچ چیز روی نگرداند و همه را در استخدام در آورد و واهمه از اینکه علم با غیر علم آلوده و آمیخته شود نداشته باشد، چون آنکه علم را علم می کند، منبع و مبدأ آن نیست (یعنی مقام شکار)، بلکه مقام نقادّی و داوری است که حدسی را آبرو می بخشد و بر می کشد، وحدسی را فرو می اندازد و رسوا می کند. مشاهده، قبل از تئوری، منبّه حدس ها و طرح هاست و پس از تئوری نقادّ و داور. و در هیچ حال، نه مولّد منطقی آنهاست و نه مثبت و مصّوِب آنها.

(تفکیك دو مقام داوری Context of justification و مقام شکار Context of Discovery از رایکنباخ است نه از پوپر).

هشتم.

ابطال پذیری معیار تمیز علم تجربی از دیگر معارف بشری است. ولی معیار تمیز قضایای با معنی از قضایای بی معنی نیست. برخی از تحصّلیان منطقی (Logical Positivists)، و کسانی دیگر که فریفتهٔ داوری آنان شدند، به رواج این «افسانه» دامن زدند که گویی پوپر، با ابداع و اقتراح معیار ابطال پذیری، می خواهد همان منظور را برآورد که تحصلیان منطقی می خواستند، یعنی فرق نهادن میان علم و متافیزیك از طریق فرق نهادن میان بامعنی و بی معنی و علم را معادل معنی دار، و متافیزیك را معادل مهمل و بی معنی آوردن. پوپر این را «افسانه پوپر»[۲۰] نام نهاده است و از آن گله کرده و بشدّت آن را ردّ کرده است و اساساً تعقیب چنان منظوری را (یعنی تفکیك با معنی و بی معنی را از یکدیگر) کار عبث و تلاش ناموفقی خوانده است.

این افسانه تا آنجا شیوع یافته که مولّف پرکار و دقیقی چون ایان باربور، در کتاب "علم و دین" (مطبوع بسال ۱۹۷۲) چنین می نویسد «پوپر بر این است که یك گزاره برای آنکه معنی داشته باشد باید با وضع بعضی از امور سازگار باشد و با بعضی دیگر نباشد: و اگر یك فرضیه قرار است آزموده شود باید شواهد قابل تصوری باشد که روی دادن آنها آن فرضیه را تکذیب کنند یا لااقل مخالف آن به نظر آید»[۲۱] پیش از وی، آیر بود که در کتاب، زبان، حقیقت، منطق، که اولین بار در ۱۹۳۶ منتشر شد به رواج این افسانه دامن زد[۲۲]. در حالی که از همان سال ۱۹۳۴ که پوپر کتاب منطق تحقیق (Logik der Forschung) را به آلمانی می نوشت به مخالفت خود با مشرب تحصّلیان در بی معنی خواندن متافیزیك تصریح کرد و بعداً که این کتاب در سال ۱۹۵۹ به انگلیسی در آمد (تحت نام The Logic of Scientific Discovery) و از گمنامی خارج شد، این نکته آشکارتر گشت که ابطال پذیری در داخل قضایای با معنی، خط فاصلی می کشد و علمی را از غیر علمی جدا می کند نه اینکه میان بامعنی و بی معنی فاصله بیندازد.

کارناپ می کوشید تا با بی معنی جلوه دادن پاره‌یی از سخنان هایدگر،

متافیزیك را مهمل قلمداد کند[۲۳] و ایر (Ayer) نیز می خواست قضیه "مطلق تنبل است" را غیر تجربی، غیر تحقیق پذیر و مهمل بخواند[۲۴] تحصّلیان منطقی، علم اخلاق را نیز (از آنجا که متضمّن خبرهای تجربه پذیر نیست و امر و نهی می کند و یا از خوب و بد سخن می گوید) بی معنی می خواندند و عبارات اخلاقی را فریادهایی بی معنی و حاکی از نفرت یا حبّ شخص می دانستند. پوپر معتقد بود که اصولاً با (معنی) در پیچیدن و فنّی بدان مهّمی و کهنی، چون متافیزیك را چنین آسان بر زمین کوفتن، و همه منازعات فیلسوفان را پوك و یاوه شمردن، خودکاری، یاوه و ناسنجیده و ناموفّق است. و متافیزیك هم معنی دار است هم به درد خور. به گفتهٔ وی «هم متافیزیسین ها و هم ضدّ متافیزیسین ها، هردو سخنان یاوه بسیار گفته‌اند»[۲۵] و یاوه‌گویی شتری نیست که فقط در خانهٔ متافیزیسین ها بخوابد. مشروح ترین بحث پوپر دربارهٔ تعصّب ضد متافیزیکی تحصّلیان منطقی، و تلاش عبث آنان برای بی معنی خواندن متافیزیك، و بنا کردن زبانی که متافیزیك را به خود راه ندهد و تفوّه به آن را ممتنع سازد، در مقاله یازدهم از کتاب تخمین ها و ابطالها تحت عنوان «تمیز میان علم و متافیزیك» آمده است[۲۶]. کارناپ ابتدا می کوشد تا تفسیری از (معنی) بدست دهد که با آن تفسیر، متافیزیك بی معنی شود. تفسیر وی اجمالاً آن بود که معنی هر کلمه، مصداق، آن است، و واژه‌های کلّی نیز با مجموعه مصادیق خود معنی می شوند. خود کارناپ، بزودی دریافت که چنین تفسیری بسیار نارسا است و لذا آن را رها کرد ودر پی ساختن زبانی مصنوعی با قواعدی خاصّ بر آمد که اجازه ساخته شدن قضایای متافیزیکی را ندهد. پوپر گرچه این کار را جالب می دانست امّا معتقد بود که آن را نباید با ویران کردن متافیزیك، برآمیخت و یکی دانست: «ساختن چنین زبانی مصنوعی بمنزله مدلی برای زبان علم، بنظر من جالب است. ولی من خواهم کوشید تا نشان دهم که برآمیختن این کار با ویران کردن متافیزیك (از طریق بی معنی کردن آن)، سعیی است که کراراً ختم به فاجعه شده است. این تعصّب ضدمتافیزیکی، خود نوعی تعصب فلسفی (یا متافیزیکی) است که مانع از آن شده است که سیستم سازان بتوانند کار خود را بخوبی انجام دهند»[۲۷].

نهم.

هر قضیه علمی، میان جمیع قضایای شخصّیه تجربی متصّور، خط فارقی

می کشد و آنها را بدو دستهٔ مخالف و بی طرف تقسیم می کند. و اگر قضّیه‌یی از چنین تقسیمی عاجز ماند، و همهٔ قضایای متصور شخصی تجربی، نسبت به آن یا مخالف باشند و یا بی طرف، آن قضیه دیگر علمی و تجربی نیست. این بیان دیگری از مفهوم ابطال پذیری و فرق منطقی میان قضایای علمی و غیر علمی است. توتولوژیها چنان اند که همه قضایای شخصی تجربی نسبت به آنها بی طرف اند و بدانها آسیبی نمی رسانند. «گل سرخ، گل سرخ است» یك قضیه توتولوژیك (ضروری بشرط محمول) است. و هیچ قضیه محسوس شخصی را نمی توان تصور کرد که نقیض آن باشد. و لذا همهٔ قضایای شخصی نسبت به آن بی طرف اند. امّا «گل سرخ همیشه سرخ می ماند» قضایای شخصی محسوس را بدو دسته تقسیم می کند. قضیه‌یی مثل «جیوه مایع است» و یا «دیروز باران آمد» نسبت به آن بی طرف است ولی «فلان گل سرخ، زرد شد»، خصم و مخالف آن است. و فی الواقع اگر این قضیّهٔ اخیر صادق از کار در آید، آن قضیّه کلّی نخستین باطل می شود. پوپر می گوید، تناقض ها، غیر علمی اند، چون همهٔ قضایای شخصی محسوسه مخالف آنهایند و ازینرو گرچه بسیار ابطال پذیرند، امّا چون قدرت خط کشی میان قضایا را ندارند، با قضایای غیر علمی همانند و همسایه می شوند. دسته قضایای مخالف همانها هستند که پوپر نام "مبطل های بالقوه" به آنها می دهد. و پیداست که هیچ قضیه علمی نمی تواند مبطل بالقوه نداشته باشد. توتولوژیها کف و تناقض ها سقف علم اند. از توتولوژیها هرچه پائین تر رویم به قضایایی می رسیم بی تناقض و غیر ابطال پذیر. و از تناقض بالاتر هم، رنگی نیست و ابطال پذیرتر (و ابطال شده‌تر) از آن متصور نیست. میان این دو، قضایایی می مانند ابطال پذیر و بی تناقض. و اینها همان قضایای علمی اند. «از هر قضیّه تناقض آمیز، هر قضیّه‌یی دیگر را می توان منطقاً استنتاج کرد. در نتیجه، مجموعه مبطل های بالقوه قضیّه تناقض آمیز با مجموعه قضایای شخصی متصوّر یکی است. یعنی، همه قضایای شخصی مبطل آن اند»[۲۸].

هر قضیّه بی تناقض، جمیع قضایای ممکنه شخصی را بدو دسته تقسیم می کند. و هر قضیّه بی تناقض علمی، جمیع قضایای ممکنه تجربی و شخصی را بدو دسته تقسیم می کند و لذا دو شرط مهم هر قضیّه علمی این است که اولاً بی تناقض و ثانیاً ابطال پذیر باشد. پوپر می گوید همین حقیقت منطقی که تناقض زایندهٔ جمیع قضایای ممکنه است، مؤید روش ماست (که مبطل های بالقوه را در

نظر می گیریم) و مُضعِف روش رقیب است که روی کرد اثباتی دارد و مثبتهای بالقوه را بر می گزینند. چرا که با مشاهدهٔ صدق پاره‌یی از نتایج یك تناقض، آن تناقض را باید تأیید شده و دست کم محتمل دانست! امّا در مشرب پوپر، تناقض ها، ابطال پذیر و ابطال شده‌اند و جمیع قضایای ممکنه، فتوا به بطلان آنها می دهند[۲۹].

دهم.

سرّ رجحان ابطال پذیری بر اثبات پذیری، یك قاعدهٔ سادهٔ منطقی است. و آن اینکه صدها قضیّه شخصیّه موجبه، مثبت و منتج یك قضیه کلیه نیستند اما یك قضیه شخصیّه سالبه، نافی یك قضیه موجبه کلیه می شود. صدها بار تابش مستقیم الخّط نور، و یا وقوع صدها واکنش شیمیائی حرارت زا (اگزوترمیك)، نتیجه نمی دهد که نور همواره به خط مستقیم می تابد و یا همهٔ واکنش های شیمیائی اگزوترمیك اند (قانون برتلو)، اما یك بار تابش نا مستقیم نور یا وقوع یك واکنش اندوترمیك (حرارت گیر)، مبطل و نافی آن قضایای کلّی است لذا حوادث طبیعت نمی توانند قوانین طبیعت را (منطقاً) اثبات یا تولید کنند اما می توانند منطقاً قانون مزعومی را ابطال نمایند[۳۰]. و تاریخ علم، پر است از قوانین برافتاده و باطل شده. بعلاوه تکیه بر نقش اثباتی و تولیدی حوادث طبیعت نسبت به قانونها، تفاوت میان قضایای علمی و غیر علمی را مخدوش و مبهم می سازد. قضایای غیر علمی (خرافی، متافیزیکی و...) هم موارد صدق دو پیروزی ظاهری در طبیعت دارند: فالگیران هم گاهی سخنشان درست از آب در می آید، نحوست سیزده هم گاهی دامن بعضی ها را می گیرد. و زرد شدن شعله بر اثر پاشیدن نمك هم بنظر بعضی از مصادیق رابطه علّت و معلولی است و تکامل تاریخ برای خیلی ها امر مشهودی است. اما عالم تجربی چنان سخن نمی گوید که همه چیز را (حتی موارد خلاف را) همواره مصداق سخن خود بیابد. حوادث جهان را در ”شوری حیاتی“ (élan vital برگسون) ببینند[۳۱] و از افلاك نوای موسیقی بشنود (سخن فیثاغورث)[۳۲] و سنگها را روان بسوی غایت خود در مرکز ارض بشمارد، و یا تاریخ را در لفّ و نشر مستمر و مرتّب بنگرد و شیطنت عقل را در آن روان ببنید (هگل)[۳۳] و اجتماعات را جلوه‌گاه مدنیّت بالطبع آدمیان بشناسد (ارسطو) و یا هیولا را عاشق صور ببیند و سیارات را در حرکت شوقی و در طلب معشوق احساس کند. آخر باید میان آن قضیّه که می گوید ”همه واکنشها

اگزونزمیك اند" با آنکه می گوید «همه چیز در حرکت است» یا «تو نیکی می کن و در دجله انـداز. . .» و یا «افلاك حرکت شوقیه دارند»، فرق روشنی نهاد. فرقشان این است که گرچه هردو نوع مصادیقی دارند، اما اولی ابطال تجربی می شود و دوّمی و سوّمی نه. یعنی فرد می تواند به انتقام دست طبیعت یا پاداش نیکی درین جهان، معتقد باشد، و همواره موارد خلاف را بدلیل ابهام صورت قضیه توجیه کند. از این بالاتر، تئوری‌های علمی بالمعنی الاخّص، یعنی آنـها که متضمّن ترم تئوریك (تصوّرات غیر محسوسه، مثل اتم، میدان، نیرو. . .)اند، حتی با قبول حجیّت استقراء هم، از تجربه حاصل نمی آیند و با استقراء اثبات نمی شوند. اتم ها دیدنی نیستند تا بر آنها استقراء رود و یا وجود و خواصّشان به استقراء ثابت شود. بهمین دلیل بود که طبیعیات استقراءگرای گذشتگان از عناصر تئوریك به کلّی تهی بود و پوزیتیویست‌های جدید هم در مواجهه با تئوری‌های علمی دچار اشکال و انشعاب گردیدند. تا سر و کار با قانونهای تجـربی بالمعنی الاخصّ (یعنی قضایایی که موضوع و محمول‌شان، محسوس و تجربه‌پذیر است) بود، اشکالی به چشم نمی‌رسید (صرف نظر از اشکال منطقی استنتاج استقرائی)، امّا وقتی نوبت به تئوری‌ها رسید از استقراء هم کاری ساخته نبود. استقراء نمی توانست مولّد تئوری‌ها باشد ولی علم پر از تئوری شده بود. ماخ گفت فقط باید به داده‌های حسّی اکتفا کنیم و عناصر متافیزیکال (مثل اتم و نیرو. . .) را از علم بیرون نمائیم. جمع دیگری ابزار انگار در علم شدند و ترم های تئوریك را افسانه‌های مفید خواندند. (هرتز Hertz، شلیك Schlick، ادینگتون Eddington، هایزنبرگ Heisenberg، و. . .) وکسانی هم چون بریجمن Bridgman برای حلّ این معضل، اپریشنالیزم را (تساوی ترم تئوریك با دسته‌یی از اندازه‌گیری‌ها) پیش کشیدند[۳۴]. همه اینها معلول این بود که می خواستند آن اندیشه امپری‌سیسم کلاسیك را محفوظ نگاه دارند که می گفت تجربه مولّد و مصوّب علم است. و چون تجربه به تولید یا تصویب تئوری‌ها در علم، سازگار نمی افتد. اما با معیار ابطال پذیری، همهٔ آن مشکلات به تصورات تئوریك را به تصورات محسوس برگردانند. بنظر می رسید رئالیزم با قبول تئوری در علم، سازگار نمی افتد. اما با معیار ابطال پذیری، همهٔ آن مشکلات به آسانی حل و رفع می شوند. اولاً ضرورت ندارد که تئوریها مخلوق تجربه باشند. تئوری‌ها مخلوق ابتکار آزاد ذهن عالم اند. ثانیاً "علمی" بودن تئوریها درگرو اثبات

تجربی شان نیست. کافی است که با طبیعت بتوانند در افتند. یعنی کافی است که با تجربه (در مقام داوری) پیوند بخورند و از سه گونه پیوند ممکن و متصور با تجربه (ابطال، اثبات و تأیید)، واجد یکی باشند. و تئوری ها بالفعل و فی الواقع واجد یك نوع پیوند با تجربه هم هستند، و حال که تجربه توان اثبات آنها را ندارد، توان ابطالشان را دارد و همین کافی است که آنها را علمی و تجربی کند. سخنی غیر علمی است که از تجربه نه سود ببرد و نه زیان. و علامت اینکه حکمی تجربی است و دربارهٔ طبیعت حاضر سخن می گوید اینست که طبیعت بتواند بر ضّد آن فتوا بدهد. بلی نمی توان ثابت کرد که گازها مرکب از ذرات جنبنده‌اند (تئوری جنبشی گازها) اما می توان نتایج و لوازم این فرض را بدست آورد و به تجربه آزمود (مثل قانون گیلوساك). صدق آن لوازم در تجربه، مثبت تئوری جنبشی گازها نیست اما عدم صدقش، مبطل آن نظریّه است.

مثلاً بنابر آن تئوری، چسبندگی گازها از چگالی آنها باید مستقل باشد. و تجربه نشان می دهد که همینطور است (ماکسول). و اگر چنان نبود، آن تئوری در تهدید بطلان قرار می گرفت. بدین قرار از اتم، نیرو، انتروپی و. . . می توان بی واهمه سخن گفت و دغدغه غیرعلمی بودن سخن را نداشت (مادام که سخنمان با تجربه بتواند در افتد) و نباید به عبث کوشید تا علم را از مهم ترین دستاوردهای آن، یعنی تئوری ها، محروم و تهی نمود. ظهور تئوری ها فی الواقع از عوامل مهم رشد فلسفه علم بودند. اینها بودند که فیلسوفان را به تامّل جدّی وا داشتند که رمز و شرط و معیار علمی بودن چیست؟ اگر شرط آن، مسبوقیّت به استقراء یا اثبات پذیری استقرائی است، هیچکدام این شروط در تئوریها حاصل نیست. و اگر تئوریها علمی نباشند پس علم چیست؟ چون حجم عظیم علم را همین تئوریها فرا می گیرند. لاجرم باید معیار علمی بودن را عوض کرد. باز برای مثال، اگر زمین بدور خورشید بگردد، اهلّه قمر باید مشاهده شود. مع الوصف، مشاهده اهلّه قمر، حرکت زمین بدور خورشید را اثبات نمی کند (چون حرکت خورشید بدور زمین هم همین پیامد را دارد). ولی عدم رؤیت اهلّه قمر، مبطل حرکت زمین بدور خورشید (و یا بالعکس) است. همچنین است رؤیت اهلّه زهره. محاسبات نجومی نشان می دهد که در صورت حرکت خورشید بدور زمین (نظام بطلمیوس) سیاره زهره نباید دارای اهلّه باشد. ولذا اهلّه زهره، که بعدها به مدد تلسکوپ گالیله رؤیت شد، دلیل محکمی

بر بطلان نظریه زمین مرکزی، و در نتیجه مویّدی قوّی برای نقیض آن یعنی نظریّه خورشید مرکزی گردید[۳۵].

پوپر تکیه بر ابطال پذیری را پادزهری می بیند در برابر دو مکتب در معرفت‌شناسی که خود آنها را نمی پذیرد و از آنها تحت عناوین اسانسیالیزم (Essentialism) و اینسترومنتالیزم (Instrumentalism) یاد می کند. اسانسیالیزم مکتبی است که در پی یافتن تفسیر راستین حوادث است و این تفسیر راستین را در گرو بیان طبایع اشیاء (Essences) و اوصاف ذاتی آنها می داند. و معتقد است که با تمسّکْ به طبایع، نیازی به تفسیر دیگری نمی افتد و دانشمند به نهایی ترین مرحله تفسیر رسیده است. نقد اصلی پوپر بر این مکتب این است که جلو رشد علم را می گیرد و دانشمند را به سرعت به مقامی می رساند که گمان می کند آخرین سخن را گفته است و دیگر نیازی به تحقیق بیشتر ندارد. بعلاوه که تمسّکْ به طبایع و ذاتیات، سخن را ابطال ناپذیر می کند و از برخورد با حوادث باز می دارد و آن را چنان می کند که جهت گیری حوادث طبیعت برای آن فرقی نمی کنند. آنکه می گوید سنگ بالطبع بطرف زمین می رود، اگر سنگ به آسمان هم می رفت باز می گفت بالطبع به آسمان می رود. یعنی جهان اگر عوض شود سخن او عوض نمی شود. امّا آنکه می گوید وزن مخصوص سنگ چون بیشتر از آب است در آب فرو می رود، اگر سنگ در آب نرود، همان را نمی تواند بگوید. بجای آن می گوید وزن مخصوصش کمتر از آبست. آنکه‌می گوید جاذبه وصف ذاتی جسم است، مانند (روجر کوتس Roger Cotes) بدنبال تفسیر تازه‌یی از جاذبه نمی رود چون الذّاتی لا یعلّل. و فی الحقیقة بهترین راه برای خلاص کردن خود از پرسشهای مزاحم پرسشگران، این است که بر چیزی لقب ذاتی بنهیم و آن را غیرقابل تعلیل اعلام کنیم و در بحث و مناقشه را ببندیم و تحقیق را خاتمه دهیم. امّا علم، عرصهٔ پژوهش و پرسش های مستمرّ و بی شمارست، و دانشمند، چون مستسقی، سیرابی ندارد، و در هیچ حضرتی آرام نمی گیرد، و هیچ جا را صدر نمی پندارد. بقول مولانا، صدر او راه است. او هیچ گاه دنبال آخرین سخن نمی گردد. بلکه هر سخنی برای او منزلی در نیمه راه است، و راه همچنان باقی است[۳۶].

امّا اینسترومنتالیزم، برای تئوریهای علم، ارزش ابزاری قائل است، وقائل به هویّت و موجودیّتی برای عناصر نامحسوس چون الکترون و. . . نیست و تئوریها را

تدابیراتی وهمی می شمارد برای (نجات پدیدارها). و لذا، صدق و کذب را در خور آنها نمی شمارد، و تنها وصف مناسب برای تئوریها را، کارگر، و ناکارگر بودن آنها می داند. دربارهٔ آلات نمی توان از حق و باطل دم زد. تنها می توان از کندی و تیزی، و ملایمت یا منافرت آنها با غرض سخن گفت. امّا پوپر که رئالیست است و علم را کوشش برای تقربّ به حقیقت می داند، نه می تواند از رشد علم (که ضامن عقلانیت آنست) چشم بپوشد و اسانسیالیست شود و نه می تواند دل به افسانه‌های مفید (Useful Fictions) ببندد و اسیاندر وار (اسقف Osiander در مقدمهٔ برکتاب کپرنیک) تئوری کپرنیکی و تئوری بطلمیوسی را همنشین سازد و ساکنان یك کوی بشمارد، و هردو را فرضیاتی ابزاری، و قواعدی برای محاسبه حرکات نجومی بداند، و آنها را عاری از وصف صدق و کذب ببیند.

وی معتقد است که در برابر آن دو مکتب، مکتب سومی هم هست که می تواند با تکیه بر ابطال پذیری، نه به اینسترومنتالیزم و کمودیزم (پوانکاره و دوئم) روی آورد، و نه به اوصاف ذاتی لایتغیّر و لایعلَّل. بلکه می تواند از طریق حدس و ابطال، هم پیش رفت علم را تامین کند و هم قدم به قدم به حقیقت نزدیك شود، و هم علم را عین کشف بنگارد (نه افسانه یا ابزار) و هم خصلت علمی تئوریها را حفظ کند و از بیم ورود عناصر متافیزیکال (اتم و. . .)، تئوریها را از علم بیرون بیفکند. جان وار ل (J. Worrall) بر این مکتب پوپر نام رئالیسم تخمینی (Conjctural Realism) نهاده است. یعنی مکتبی که واقع گراست و رسیدن به واقعیت را در گرو تخمین های نقدپذیر و ابطال پذیر می داند[۳۷]. «. . . اگر ما تخمین های خود را بیازمائیم و به ابطال آنها نائل آئیم، به روشنی در می یابیم که واقعیتی در کار بوده است، همان واقعیتی که با تخمین ما در افتاده است. ابطال، نشان می دهد که ما در کجا با واقعیت روبرو شده‌ایم. . . وقتی فرضیه‌یی آزمون پذیر باشد، دالّ بر این خواهد بود که پاره‌یی از حوادث نمی توانند رخ دهند و این خود خبری و ادّعایی دربارهٔ واقعیت است. . .»[۳۸].

لهذا از نظرگاه پوپر، نه تنها ابطال پذیری تنها راه منطقی است که پیش پای تئوریهای علمی است، و تنها وصفی ست که معادل و ضامن علمی بودن آنهاست، بلکه شیوهٔ تخمین و ابطال هم تنها شیوه‌یی است که ضامن رئالیست بودنست و فیلسوفرا از افتادن در ورطه اینسترومنتالیزم و اسانسیالیزم و ایدآلیزم مصون می دارد.

یازدهم.

ابطال پذیری (Refutabililty) را از سه مفهوم دیگر باید باز شناخت و فرق نهاد. آن سه مفهوم دیگر عبارتند از «به ورطه ابطال افتادن»، «ابطال شدن» (Refutation) و «طرد شدن» (Rejection)؛ ابطال پذیری تجربی یك وصف منطقی است و از نسبت میان قضیه کلیّه با حوادث خاصّ عالم خارج حکایت می کند و کافی است که قضیه‌یی چنان نسبتی را با تجارب بشری داشته باشد تا ابطال پذیر گردد. ولو هرگز به ورطه ابطال نیفتد و ابطال و طرد هم نشود. بلی به ورطه ابطال تجربی افتادن و یا ابطال تجربی شدن و از علم و جامعه علمی طرد گردیدن، همه نشانه ابطال پذیری است امّا لازمهٔ آن نیست. چنانکه پیش از این هم آوردیم، قضیه‌یی می تواند یقینی و حقّ باشد و علمی (یعنی ابطال پذیر) هم باشد. و این دو منافاتی با هم ندارند. تئوری نیوتونی در طول حیات خود چند بار به ورطه ابطال افتاد (و این نشانه آن بود که ابطال پذیر است) و از آن جان سالم بدربرد، امّا آخرین بار که بدست انیشتاین در بوته سخت امتحان، و در گرداب زورق شکن ابطال افتاد، دیگر زنده و سرفراز از آن بیرون نیامد، و در عمق اقیانوس علم مدفون گردید. اختلالات حرکت سیاره اورانوس، فی الواقع مبطل نظریه نیوتون بود، امّا دانشمندان توانستند با الهام از همان نظریّه، وجود سیاره دیگری را (نپتون) در مدار دیگری گمان بزنند و سرّ آن اختلالات را آشکار کنند و نظریه نیوتون را از باطل شدن نجات بخشند. این سیاره هم بنوبه خود، باز حرکاتی ناموزون داشت، و همین ناموزونی سبب ساز کشف سیّاره دیگری (پلوتون) گردید[۳۹]. ولی اختلالات حرکت سیّاره عطارد، هیچ گاه در نظریه نیوتونی تبیین وافی و مُقنِع نیافت، و نظریه نسبیت خاصّ (که از اساس با نظریه نیوتون متفاوت بود) توانست آن را (که از تبیین نیوتونی سر می پیچید) بعلاوه پدیدارهای تبیین پذیر از پیش، تبیین کند، و بالاتر از آن، حوادث تازه‌یی را نیز پیش بینی نماید، و بدین گونه بر نظریه نیوتونی پیروز گردد. نظریه نیوتونی اگر ابطال پذیر نبود، ابطال نمی شد.

آنکه علمی بودن آنرا تضمین می کرد، همان ابطال‌پذیری آن بود. و آنکه پذیرفته شدن آنرا در جامعه علمی تامین می کرد پیروز برآمدن آن بود از بوته امتحانهای سخت، و آنکه به طرد آن انجامید، ابطال شدن آن بود. گرچه گاهی نظریه‌یی ابطال میشود اما دانشمندان به دلایلی از آن دل نمی کنند و همچنان از آن

سود می جویند. فی الواقع، از وصف صریح منطقی قضایای علمی (یعنی ابطال پذیری) که بگذریم و وارد عمل شویم، انواع دشواریها روی می نماید و عمدهٔ ناقدان پوپر در همین عرصه عمل با وی در پیچیده‌اند و ملاك او را برای توصیف عمل عالمان تجربی کافی و تبیین تاریخ علم کافی ندانسته‌اند. درین امر بعداً به شرح سخن خواهیم گفت. درین جا همینقدر می گوئیم که با یأس از استقراء، اگر خود را در برابر یك قضیه شخصیه محسوسه ببینیم، وبر درستی آن توافق کنیم، و از احتمالات گزاف و نامعقول چشم بپوشیم، این قضیه از اثبات یك قضیه کلیه عاجز است اما بر ابطال آن توانا است و همین کافی است تا سخن علمی را از غیر علمی تمیز دهد. اشکال همهٔ ناقدان بر این محور دور می زند که بر درستی یك قضیّه شخصیّه وبر تفسیر آن، به سختی می توان توافق کرد و براحتی نمی توان یك تئوری زیبا را در پای یك واقعه زشت قربانی نمود. و همچنانکه اثبات قطعی منطقی قوانین علمی نا مقدور است ابطالشان هم ناممکن است، و راه سیر منطقی و عقلانی در علم تجربی، گشوده نیست، و صرف ملاحظات منطقی نیست که حکم و تصمیم دانشمندان را سامان و تعیّن می بخشد بلکه انحاء و انواع موّثرات دیگر درکارند و دانشمندان، از تئوری‌های خود دفاع دگماتیك می کنند. اینها همه درست. لکن این سخنان همه به فرض صحت برمی گردد به ابطال بالفعل نه ابطال بالقّوه (یعنی ابطال پذیری). همینکه دانشمندان به تب و تاب می افتند تا در مواردی نظریه‌یی را با بمیان آوردن احتمالات تازه، با الصاق تبصره‌های جدید و. . . تقویت کنند و از مردن (یعنی ابطال بالفعل) نجات بخشند، نشان می دهد که تئوری را در ورطه ابطال (و لذا ابطال پذیر) می یابند، و مگر می شود نظریه‌یی ابطال پذیر نباشد و به ورطهٔ ابطال افتد؟ ملاك ابطال پذیری برای قلمرو معرفت شناسی، ملاك کارسازی است، و معرفت علمی را از معرفت غیر علمی جدا می سازد. و این جداسازی، صرف تشریفات نیست بلکه آدمی را در داوریهای معرفتی خود، و در بهره جستن از شواهد، و در تعیین نسبت سخن خود با واقعیات، و در استنتاج لوازم سخن و. . . یاری بسیار می دهد.

و اگر این ملاك (به فرض) نتواند تاریخ علم را چنانکه بوده تبیین کند، از ارزش معرفت شناختی آن کاسته نمی شود. ابطال پذیری در درجه اول، یك «ملاك تمیز» (Demarcation Criterion) است و بس. مشهور است که خود نیوتون هم طبع

و نشر کتاب «مبادی ریاضی فلسفه طبیعی» را سالها به عقب انداخت. چون آنرا با اطلاعاتی که تا آنزمان دربارهٔ ماه در دست بود، سازگار نمی یافت. یعنی او هم تئوری خود را ابطال پذیر می دید و مواد نقض آنرا نیز باز شناخته بود.

پوپر خود می نویسد اینکه من گاهی از حذف (elimination) و حتی طرد (Rejection) سخن گفته‌ام، مرادم این نبوده است که ابطال بالفعل را معادل و مساوق حذف و طرد بگیرم. غرض من این بوده که تئوری ابطال شده «از عرصه رقابت برای رسیدن به حق، و بمنزله یك رقیب حق طلب، حذف می گردد، و به عبارت دیگر، ابطال می شود اما لزوماً کنار گذارده نمی شود»[۴۰]. به گفتهٔ وی انیشتاین خود نظریه نسبّیت عام را باطل می دانست، امّا آنرا به حقّ، نزدیکتر از تئوری نیوتون می شمرد، و لذا آنرا کنار نگذارد[۴۱].

دوازدهم.

قانونهای علمی، مانند قانونهای حقوقی و اجتماعی، مبیّن (منع)اند (Prohibitions) و هرچه بیشتر منع کنند، علمی تر و پرمایه‌ترند. و هرچه مجموعه مبطل های بالقوه قانونی بزرگتر باشد، آن قانون سخن بیشتری گفته است. گوئی قوانین طبیعت هم، قیودی هستند بر دست و پای آن که نمی گذارند از حریم خاصّی تجاوز کند، بهمین سبب، پوپر می گوید هر قانون علمی را می توان بصورت قضیه ثنائیه سالبه و یا دقیق تر: نقیض ثنائیه موجبه معدولة المحمول (Negative Existential) در آورد و درین صورت است که منع کنندگی آن آشکار می شود. قانونی که می گوید (نور به خط مستقیم می تابد) مدّعی است که: «نوری که به خط مستقیم نتابد یافت نمی شود» و درین صورت کافی است که نوری به خط مستقیم نتابد، تا آن قانون را ابطال کند. نظریه انیشتاین که می گوید سرعت نور مستقلّ از سرعت منبع مولّد آن است، به واقع حرفش این است که نوری که سرعتش مستقل از سرعت منبع آن نباشد وجود ندارد، و یافتن نشانی از چنان نوری، بهترین گواه بر بطلان آن نظریه است و به تعبیر دیگر هر قضیه کلّیه موجبه با یك قضیه سالبه ثنائیه «یا نقیض ثنائیه موجبه معدولة المحمول» معادل است:

$$\forall X\,(Fx \rightarrow Gx) = \sim \exists X\,(FX \& \sim GX)$$

«درین صورت بندی، می بینیم که قوانین طبیعت صورت نهی و منع دارند.

نمی گویند چیزی هست یا چیزی چنان وصفی دارد. بلکه آنرا نفی و انکار می کنند»[۴۲].

حال نکته گفتنی این است که در حالیکه قضایای سالبه ثنائیه علمی و ابطال پذیرند، قضایای ثنائیه موجبه غیر علمی و غیر ابطال پذیرند. ـ پلانك قانون اول ترمودینامیك را چنین صورت بندی می کرد که: هیچ ماشین دائم الحرکة وجود ندارد؛ این صریحاً یك قانون علمی است. در حالیکه اگر کسی بگوید "ماشین دائم الحرکة وجود دارد"، سخنی غیر علمی و ابطال ناپذیر گفته است مانند اینکه بگوید "کیمیا وجود دارد" یا "اژدهای دریائی با دهانی آتشین وجود دارد"[۴۳]... این قضایا را با هیچ قضیه شخصیه محسوسه‌یی نمی توان ابطال کرد. چون هرچه بگردیم و نشانی از آن اژدها یا آن ماشین نیابیم باز هم نباید نتیجه بگیریم که آن ادّعا باطل است (عدم الوجدان لایدلّ علی عدم الوجود: نیافتن دالّ بر نبودن نیست).

پوپر از این نکته استفاده می کند تا معنی داری متافیزیك را به کرسی بنشاند و کسانی را که به یاوگی آن قائل اند در بن بست بگذارد. می پرسد اگر "ماشین دائم الحرکه وجود ندارد"، علمی است و معنی دار چگونه می شود که نفی آن، یعنی ماشین دائم الحرکه‌یی وجود دارد، (که غیر علمی است) بی معنی باشد؟[۴۴].

باید به تأکید گفت که علمی نبودن، وصف ثنائیه‌های موجبه منعزل (Isolated) است نه هر ثنائیه موجبه‌یی. ثنائیه موجبه منعزل آن است که خبر از وجود چیزی در زمانی ومکانی نامعیّن بدهد. و فی المثل بگوید "ستاره‌یی بوده یا هست یا خواهد بود که اگر آدمی در وقت خاصّ (و نامعلومی) بر آن بایستد همه کره زمین را برنگ زمرّد خواهد دید". و یا "دارویی هست که اگر بدست آید شفای همه امراض خواهد بود"... امّا ثنائیه‌های موجبه‌یی که در ضمن دستگاه‌های بزرگ تئوریك می آیند، نه تنها غیر علمی نیستند بلکه ممکنست بر ابطال پذیری کل دستگاه بیفزایند. پیش بینی های مندلیف بر وجود عناصری چون اکاسیلیکون، اکاآلومینوم و اکابورون در گروه‌های ۳ و ۴ جدول خود، صورت ثنائیه‌های موجبه منعزل را نداشت که «عنصری چنین و چنان وجود دارد». بلکه این قضیه، عضوی بود از مجموعه بزرگ تئوریك، با قوانینی کلّی. وراهنمای مندلیف درین پیش بینی ها، ایزومورفیزم (یعنی مشابهت کریستالهای عناصر هم گروه)، و نسبت حجم مخصوص عناصر مشابه، ونوع ترکیب نمکهای مرکبّ عناصر و نسبت اوزان اتمی عناصر بود. ولذا

صدق پیش بینی های وی، فی الواقع تأیید نظریه کلّی وی در باب پریودیك بودن خواصّ عناصر محسوب می شد. وی در حقیقت چنین می گفت که در ترکیب فلان نوع کریستال دقت کنید چون ممکنست بجای آلومینوم حاوی فلز دیگری باشد بنام اکاآلومینیوم (یا گالیوم امروزه)[۴۵].

نکته قابل توجه این است که گرچه قضایای ثنائیه موجبه، بنابر معیار ابطال پذیری، غیر ابطال پذیر و غیر علمی اند، امّا با قوانین کلّی علمی و ابطال پذیر، در یك حیثیّت، متقارن و مشترك اند و آن اینکه هردو "مشمول داوری تجربه" می شوند (Ultimately Decidable). تجربه در مورد قضایای کلّی علمی، داوری به بطلان می کند و در مورد قضایای ثنائیه موجبه داوری به اثبات: «هرگاه چیزی در جائی یافت شود، یك ثنانیه موجبه را اثبات می کند و یك قضیه کلی را ابطال»[۴۶].

کسان بسیاری این مطلب را غیر قابل هضم یافته‌اند که چگونه می شود قضیه‌یی قابل اثبات (یا تحقیق) تجربی باشد و علمی شمرده نشود و از محتوای تجربی، عاری و تهی دانسته شود. پوپر در پاسخ این استبعاد، مثالی می زند: «ابیاتی به زبان لاتینی وجود دارد که اگر چندین بار بنحو خاصّی در زمان و مکان خاصّی قراءت شوند شیطانی سم‌دار بشکل آدمی با دو شاخ کوچك ظاهر خواهد شد». و می گوید بعضی از دوستان پوزیتیویست من به من گفته‌اند که ما این قضیه را یك قضیه تجربی و باطل میدانیم. و تو میان قضیه باطل و قضیه غیر تجربی فرق ننهاده‌یی و بطلان آنرا در پردهٔ "غیر تجربی بودن" اظهار کرده‌یی. پوپر می گوید، غلط و اغتشاش از من نیست از آنان است و فی الواقع یك پوزیتیـویست نه تنها نمی تواند آن قضیه را باطل بداند بلکه به حساب احتمالات در یك جهان بی نهایت بزرگ قضیه بسیار محتمل الصدقی ست و لذا باید در عداد قضایای محترم علمی در آورده شود. و آنگاه می افزاید «برای من آسان است که معیار خود برای تمیز علم از غیر علم را چنان اصلاح کنم که قضایای ثنائیه موجبه را هم در عداد قضایای تجربی در آورد و راهش هم این است که نه فقط قضایای ابطال پذیر تجربی بلکه قضایائی را هم که علی الاصول اثبات پذیر تجربی اند، بعنوان قضایای علمی بپذیرم. ولی معتقدم که بهتر است چنان اصلاحی را صورت ندهم چون، همانطور که آن مثال نشان می دهد اگر نخواهیم آن قضیه ثنائیه مربوط به احضار شیطان را بپذیریم، باید خصلت تجربی آن را انکار کنیم. . . من با انکار خصلت تجربی آن، می توانم

راهی نشان بدهم که بدون تکیه بر قرائن تجربی، بتوانیم آنرا ردّ کنیم»[۴۷].

مطلب این است، که مثال بالا چنان انتخاب شده که پیشاپیش هردو گروه بر بطلان آن اتفاق دارند. امّا قضایایی چون فرضیه اسوالد در شیمی فیزیك، در بادی نظر چندان غریب و غیر علمی و رماننده نمی نماید.

اسوالد برآن بود که «هیچ واکنشی نیست که به مدد کاتالیزوری، وقوع نیابد و هیچ مادّه‌یی نیست که در واکنشی کاتالیزر واقع نشود». مفاد این فرضیه، دو قضیّه موجبه ثنائیه است: "برای هر واکنشی کاتالیزوری هست" و "برای هر کاتالیزوری واکنشی هست". بدیهی است که هیچ یك از این دو ابطال تجربی نمی شوند. چون همواره می توان گفت که برای فلان واکنش سرکش، کاتالیزوری رام کننده هست، امّا هنوز بدست نیامده است[۴۸]. با اینهمه جامعه علمی آنرا سخن جنون آمیزی نمی یابد و میان آن و ابیات لاتینی احضار جن، فرق می گذارد. حق این است که فرضیاتی چون فرضیه اسوالد برای علم برنامه تحقیقاتی می دهد و بهمین دلیل دانشمند نمی تواند بدان دلبسته نباشد، اما فرض آن ابیات موهوم لاتینی، دانشمند را در کار خود به پیش نمی راند و افقهای تازه‌یی را برویش باز نمی کند. داوری خود پوپر در باب تئوری تکامل داروینی همین است. وی در حالیکه نظریه داروین را غیر ابطال پذیر (ولذا غیر علمی) می داند، در آن ارزشی فوق تصور برای علم می بیند و آنرا یك "برنامه تحقیقاتی" می نامد: «من به این نتیجه رسیده‌ام که داروینیزم یك تئوری تجربه پذیر علمی نیست بلکه یك برنامه تحقیقاتی متافیزیکی است، یعنی چهارچوبی است برای [الهام و برای گنجاندن] تئوریهای علمی تجربه‌پذیر. . . من گمان نمی کنم که داروینیزم بتواند منشأ حیات را تبیین کند. بگمان من ظهور حیات چنان نامحتمل است که هیچ فرضیه علمی نمی تواند تبیین کند چرا حیات بر زمین ظهور کرده است. چون تبیین آماری، بالاخره باید کار را با احتمال زیاد تمام کند. ولی این احتمال زیاد را اگر بخواهیم با افزودن دلخواه و بسیار زیاد زمان تأمین کنیم. . . در آنصورت باید بدانیم که بدین شیوه تقریباً همه چیز را می توانیم تبیین کنیم. . . فرض کنید که در کرهٔ مریخ فقط سه نوع باکتری پیدا کنیم که از نظر ساختمان ژنتیك مشابه سه نوع زمینی باشند. آیا این باعث ابطال داروینیزم می شود؟ بهیچ وجه. چون می توانیم بگوئیم فقط همین سه نوع، از میان سایر انواع جهش یافته، توانسته‌اند با محیط تطابق کنند و بمانند. اگر یك نوع هم باقیمانده

باشد، یا هیچ نوعی باقی نمانده باشد همین را می توانیم بگوئیم . . . با این حال این تئوری بنظر من ارزشی فوق تصوّر دارد. . . با اینکه متافیزیکی است، روشنایی بسیار به پژوهشهای عملی و مشخص می بخشد. . .[۴۹]

پس باید فرق نهاد میان سخنی غیر علمی که برنامه‌یی برای پژوهش نمی دهد و آنکه می دهد. اوّلی به علم اقرب است بلکه خادم علم است، و سخنان نوع دوم است که با علم بیگانه است و بدان کمکی نمی کند. پاره‌یی از طبیعیات قدما از این جنس است، یعنی جنس سخنانی که به کار علم می آید (ولو خود تجربه‌پذیر مستقیم نباشد) و پاره‌یی دیگر سخنان بیهوده و باطل است. بودن میل ترکیبی میان عناصر و مرکبّات، از آن قبیل بوده. امّا رفتن قاصدانه سنگ به سوی غایت خویش، هیچ سودی برای علم تجربی نداشته است.

نکته مهّمی که در سخن یاد شده از پوپر به چشم می خورد این است که اگر با نظریّه‌یی بتوانیم همه چیز را محتمل (و از آنجا، تفسیرپذیر) کنیم، آن نظریّه، علمی نخواهد بود. نظریّه علمی آن است که از عهدهٔ تبیین همه‌چیز بر نیاید. این سخن درعین اینکه ابتدا غریب بنظر می رسد، عمق زیادی دارد و در خور همه‌گونه تامّل است. نمی گوئیم که منشأ حیات را بروش علمی، قطعاً نمی توان تبیین کرد. اما اگر کسی بگوید به من "زمان" بدهید، من همه امور را ممکن و هم صعوبات را رام خواهم کرد، سخنی پر مایه و گره‌گشا نگفته است. چون عدم ظهور حیات از اصل، یا ظهور و زوال بعدی جهانرا هم بدین شیوه، و با تمسکّ به اعجاز زمان می توان تفسیر کرد، وچنین شیوه تبیینی به تبیین های متافیزیکی (غیر علمی) نزدیک و مانننده خواهد شد. درست مانند اینکه برای تبیین پدیده‌یی بگوئیم علل و قوانینی هست که باعث ظهور آن پدیده شده‌اند، این سخنی نیست که جایش در علم تجربی باشد، و تبیین های علمی شمرده شود. بلی، جزو متافیزیك علم است، ومی تواند عالمان را برای کشف آن قوانین (محتملاً موجود)، راهنمایی کند.

سیزدهم.

ابطال پذیری، که معادل منع وقوع پدیدارهای خاصّی در طبیعت است، خود امری است ذو درجات. و آن قانون که بیشتر منع کند، ابطال پذیرتر است. و لذا قوانین علمی از نظر ابطال پذیری، نظامی طولی و نردبانی را تشکیل می دهند که

بعضی رفعت بیشتر از بعض دیگر دارند یا نظامی از دوایر تو در تو را بوجود می آورند که بعضی اوسع از بعض دیگر هستند. و بطور کلّی هرگاه مجموعه مبطل های بالقوه قانون الف، زیر مجموعۀ مبطل های بالقوه قانون ب باشد، می گوئیم که قانون ب ابطال پذیرتر از قانون الف است. هرگاه مجموعه های مبطل های بالقوه دو قانون یا دو قضیّه یکی باشند (اعضاء واحد داشته باشند)، آندو بیك اندازه ابطال پذیرند، همۀ قضایای متافیزیکال و توتولوژیکال، که مجموعه مبطل های آنها تهی اند، بیك اندازه ابطال پذیر (یا ابطال ناپذیر)ند. یعنی درجه ابطال پذیری شان صفر است[50]. و به زبان نمادین $Fsb(t) = Fsb(m) = o / Fsb(e) > o$ (Fsb = درجه ابطال پذیری، t = قضیه توتولوژیکال، m = قضیه متافیزیکال e = قضیّه تجربی c = تناقض)

$Fsb(c) = 1$ و $1 > Fsb(e) > o$ و $Fsb(c) > Fsb(e) > o$

درجه ابطال پذیری با محتوای منطقی قضایا تا حدود زیادی قابل تطبیق اند. چون اگر مضمون و محتوای منطقی قضیه‌یی را چنین تعریف کنیم: «مجموعه قضایای (غیر توتولوژیکال) که از آن قضیه قابل استنتاج اند»، در این صورت در قضیه $p \cdot p \rightleftarrows q$ و q مضمون منطقی واحد دارند. و اگر $p \to q$ داشته باشیم. p مضمونی بیش از q دارد (بشرط غیر علمی نبودن p). حال، همچنانکه مضمون منطقی p بیش از q است، درجه ابطال پذیرش هم بیشتر است چون آنچه q را ابطال می کند p را هم ابطال می کند ولی نه برعکس[51].

در مورد تناقض ها و توتولوژیها این امر روشنایی بسیار می یابد. چون وقتی یك تناقض، مقدم یك شرطی قرار گیرد، آن شرطی همیشه صادقست و هرگاه یك توتولوژی، تالی یك شرطی قرار گیرد، آن شرطی هم همیشه صادقست (و صادق تر از این دو وقتی ست که تناقض، مقدم شرطی و توتولوژی تالی آن شرطی باشد!!)

$$(p \wedge \sim p) \to q$$

$$p \longrightarrow q \vee \sim q$$

$$(p \wedge \sim p) \to (q \vee \sim q)$$

و پیداست که وقتی یك تناقض (که ابطال پذیرترین قضیه مرکب است) مقدّم واقع شود همواره از تالی شرطی (چه توتولوژی باشد و چه قضیه تألیفی علمی و غیر

علمی) ابطال پذیرتر است. و باز پیداست که وقتی یك توتولوژی (که درجه ابطال پذیرش صفر است) تالی واقع شود ابطال پذیریش از هر قضیّه علمی کمتر و با هر قضیه غیر علمی مساوی است.

درجه ابطال پذیری، بنظر پوپر، با توسعه موضوع (Universality) و تضییق محمول (Precision) مستقیماً مربوط است. هرچه قضیه‌یی شامل‌تر و دقیق‌تر شود، یعنی دایرهٔ مصادیق موضوعش فراخ‌تر (اعمّ) و دایرهٔ مصادیق محمولش تنگ‌تر (اخصّ) گردد، ابطال پذیرتر می شود. از آن طرف قضیه‌یی که درجه کلیتش کمتر است از قضیه‌یی که کلی‌تر و اعمّ است قابل استنتاج است لذا باز هم مضمون منطقی و مضمون تجربی (مبتنی بر درجه ابطال پذیری) بر هم منطبق می شوند. مثالی که خود پوپر می زند این است:

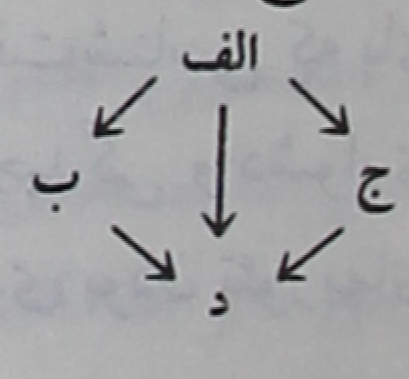
الف ـ مدار همهٔ اجرام سماوی دایری است.

ب ـ مدار همهٔ سیارات دایری است.

ج ـ مدار همه اجرام سماوی بیضی است.

د ـ مدار همه سیارات بیضی است.

قضیه الف، دالّ و مشتمل بر قضایای ب و ج و د است و قضیه دال هم مدلول همهٔ قضایای دیگر است. از الف که به ب میرویم، درجه شمول کمتر می شود و از الف که به ج می رویم درجه دقّت کاسته می گردد (محمول الف اخصّ از محمول ج است) لذا هرچه ب و ج را ابطال می کنند، الف را هم ابطال می کنند و نه برعکس. بهمین دلیل الف از ب و ج ابطال‌پذیرتر و پر مضمون‌تر است (جرم سماوی شامل سیارات و غیر سیارات می شود لذا شامل‌تر است. و بیضی شامل دایره و غیر دایره می شود لذا دقت کمتر دارد. یعنی گوینده با گفتن بیضی خطر کمتری می کند و با ذکر همهٔ اجرام سماوی، خطر بیشتری را می پذیرد. می توانست حکمش را درباره مصادیق محدودتری ادا کند، و از مهالك بسیاری برهد). قضیه دال نسبت به الف، هم شمول کمتر و هم دقت کمتر دارد (یعنی موضوعش اخصّ و محمولش اعّم از موضوع و محمول الف است) و لذا کم مضمون‌تر است[52].



این شکل، بطور نمادین، متضمّن نکاتی است که در بالا آمده است.

به تاریخ علم که نگاه کنیم موارد گویایی را برای اینگونه سیر از اخصّ به اعّم و یا بالعکس می یابیم. فی المثل برتلووتومسِن (Berthelot, Thomsen)، ابتدا تئوری شان این بود که همه واکنش های خود جوش حرارت زایند. ولی پس از دیدن نمونه‌های نقض، بجای کلمهٔ واکنش ها (تحولات فیزیکی) را نشاندند. تحولات فیزیکی "دایره" کوچکتری از "واکنش" دارد و لذا ابطال‌پذیری سخن را کمتر می کند. و پیداست که پاپای آن دامنه مدعّا کوتاهتر، و مضمون سخن هم کمتر شده است[۵۳].

ناگفته نگذاریم که سنجیدن درجات نسبی ابطال پذیری و نظام طولی بخشیدن به تئوریها، فقط درجایی ممکن است که میان تئوریهای منظور، موضوعاً و محمولاً نسبت تداخل و عموم و خصوص برقرار باشد. اگر چنین نسبتی برقرار نباشد، چنان سنجشی هم میسّر نخواهد بود. برای چنان مواردی پوپر از حیثیّتی بنام "ابعاد تئوریها" استفاده می کند که ما برای پرهیز از اطاله کلام ذکری از آن بمیان نمی آوریم و خوانندگان را به بخش سی و هشتم از کتاب "منطق اکتشاف علمی" ارجاع می دهیم.

چهاردهم.

فیلسوفان و دانشمندان عهد قدیم، بر این اصل اتفاق داشتند که «طبیعت صرفه‌جو است»[۵۴]، "طبیعت سادگی را دوست دارد"[۵۵]، طبیعت راه آسان را نمی گذارد تا براه سخت تر رود[۵۶]، "طبیعت همواره از کوتاهترین راه می رود"[۵۷]. این سخن را هم نیوتون می گفت هم ابن خلدون. هم کپلر بدان عقیده داشت، هم پوانکاره و فی الواقع. یکی از عوامل پیروزی نظام کپرنیکی بر نظام بطلمیوسی همین بود که دانشمندان آنرا "ساده‌تر" می یافتند. حتی بعدها درقاعدهٔ "کمترین عمل" مو پـرتوی و قواعد مشابه آن (لاگرانژ و هامپلتون)، این سادگی را مجسّم و محقق یافتند و آنرا دلیل بر غایت‌داری طبیعت دانستند.

از مفهوم زیباشناختی (aesthetic) و عملی (Pragmatic) سادگی که بگذریم، و "جمال" و "آسانی" را که پشت سر بگذاریم، و به وادی معرفت‌شناسی که پای نهیم، تعریف و تحدید معنای دقیق "سادگی" (Simplicity) پیچیدگی و دشواری بسیار فراهم می آورد! هم استقراء گرایان و هم قائلان به قراردادی بودن تئوریهای

علمی (Conventionalists) مثل دوئم و پوانکاره به سادگی نیاز داشتند و آنرا ارج و قدر می نهادند چرا که بدون آن، از عهده بنا کردن نظام علمی عاجز می ماندند. همه این را می دانستند که باید فرض کنند که "طبیعت راه ساده‌تر را بر می گزیند" امّا برای چنین فرض ستبر متدولوژیك و متافیزیکال هیچ مجوّز اپیستمولوژیك نداشتند. همه می گفتند که اگر در تبیین پدیداری بتوانیم، هم از تابعی خطّی (درجه یك) و هم از تابعی درجه دوّم استفاده کنیم، رجحان با تابع خطّی است، چرا که ساده‌تر است. همه می گفتند هرگاه بیست نقطه در محور مختصّاتی بدست آوریم و بر آن جامهٔ تابع درجه دوم بتوانیم بپوشانیم، بهتر از آنست که لباس تابع درجه چهار بر تنش کنیم. امّا همواره دو سؤال، درین زمینه، بی پاسخ می ماند: یکی اینکه تابع خطّی، مطابق کدام معیار، ساده‌تر از تابع درجه دوّم است و دیگری اینکه چرا باید، تابع ساده‌تر را برگزید و آن را حکایت‌گر راه طبیعت دانست؟ ویتگنشتاین، همینقدر می گفت که «استقراء متقّوم بدین روش است: برگزیدن ساده‌ترین قانونها از میان قوانین سازگار با تجربه». امّا چرائی آنرا نمی گفت[۵۸]. درعین حال، همین توسّل به سادگی، نشان میدهد چه پیچیدگی ها در روش علم هست و صرف مشاهده و جمع زدن مشاهدات و گرفتن عصارهٔ "داده‌ها"، به آدمی علم نمی دهد. ملاحظات بسیار دیگری هم هست که دانسته و ندانسته، به کار می آیند و در امر گزینش، تأثیر می نهند.

پوپر قول هرمان ویل (H. Weyl) ریاضی دان اتریشی را در باب سادگی با تصویب و تحسین ذکر می کند که وی سادگی را با (قلت پارامترها) (Paucity of Parameters) مربوط دانسته است و می گوید این نظر با نظر من در باب سادگی توافق دارد[۵۹]. سخن پوپر این است که «اگر مفهوم سادگی را با درجهٔ ابطال پذیری معادل بگیریم، همهٔ سؤالات معرفت‌شناختی که در ارتباط با مفهوم سادگی بذهن می رسند، پاسخ داده خواهند شد»[۶۰]، و چون ابطال‌پذیری با مضمون تجربی مساوقت دارد، معلوم می شود که چرا دانشمندان اینقدر "ساده" پسند بوده‌اند. سرّ مطلب این است که از دیدگاه معرفت‌شناسی، نه جمال ذوقی و نه آسانی عملی بلکه پر مضمونی علمی است که سادگی را چنین عالم‌پسند و موردنیاز می سازد. و در عین حال، همین ابطال پذیری، ملاکی بدست می دهد که ساده را از ساده‌تر و از پیچیده‌تر جدا کنیم. یك تابع خطّی (که با دو نقطه مشخص می شود)، ابطال‌پذیرتر

است از یك تابع درجه دوم که دست کم با سه نقطه مشخص می شود. همچنین است هندسه اقلیدسی که از هندسه نااقلیدسی لوباچفسکی ابطال پذیرتر و لذا ساده‌تر است چرا که اگر مجموع زوایای یك مثلث در سطح مستوی کمتر یا بیشتر از ۱۸۰ درجه باشد، آکسیوم های هندسه اقلیدسی مورد تردید قرار خواهند گرفت. اما آکسیومهای هندسه لوباچفسکی همهٔ حاصل جمع های کمتر از ۱۸۰ درجه را تحملّ می کنند و فقط با مثلث هایی که مجموع زوایاشان بیش از ۱۸۰ درجه باشد ناسازگار خواهند افتاد[۶۱].

قلت پارامترها هم درست حکایت از درجه ابطال‌پذیری می کند. یك تئوری هرچه قیودش بیشتر باشد، از آسیب ابطال مصون‌تر خواهد ماند، و این چنانکه گفتیم، نه حسن بلکه عیب آن است. مطلوب‌تر و ساده‌تر بودن قانونهای کمّی هم درست بهمین دلیل است که این قانونها ابطال‌پذیر و لذا ساده‌تر و پرمحتواترند، و روی کردن علم بدانها بدین سبب است نه به سبب سیطرهٔ روح شیطانی کمیّت بر آدمیان فلك زده!!.

پوپر با اظهار شگفتی تمام می گوید عجب است از قائلان به اعتباری بودن تئوریها، (اصحاب مواضعه) که توجه نکرده‌اند که همین اصل سادگی که راهنمای عمل و علم آنان ست، خود، در نزد آنان، اعتباری و قراردادی است و لذا نمی توانند به کمك آن، علم را از گزافه آمیز و دلخواه بودن، نجات دهند و قوام و استحکامی بدان بخشند. در تأملات بعدی، پوپر بدین دقیقه می رسد که تجربه‌پذیری و سادگی دو تئوری را وقتی می توان با هم سنجید که آن دو عازم حل مسأله واحد باشند. و در غیر این صورت و یا در صورتی که تئوری صورت تبصره الحاقی (ad hoc) داشته باشد، چنین سنجشی میسّر و صواب نیست[۶۲].

چنانکه بعداً خواهیم آورد، نظر پوپر در باب سادگی هم، از آسیب نقد ناقدان مصون نماند. امّا دست کم راهی مضبوط و قاعده‌مند را برای تبیین حریم سادگی، و نجات دادن آن از دست ملاحظات ذوقی و عملی، بدست داد. شایسته است درین جا سخن انیشتاین (که پوپر او را مردی بسیار ساده یافته بود) به پوپر را در باب "سادگی" در ملاقاتی که بین آن دو، در سال ۱۹۵۰ در آمریکا رخ داد بیاوریم.

«من با کمال شگفتی دریافتم که انیشتاین معتقد است که نظر من در باب سادگی، (در کتاب منطق پژوهش)، مقبولیت عامّ یافته است و همه قبول کرده‌اند که

سرّ رجحان تئوری ساده‌تر بر تئوری های پیچیده آنست که تئوری ساده‌تر قدرت منع و حذف بیشتر دارد، یعنی تجربه‌پذیرتر است»[۶۳].

پوپر، در یادداشت‌های انتهای زندگی نامه فکری خویش می نویسد که پیش ازین دیدار، انیشتاین در نامه‌یی که بتاریخ پانزدهم ژوئن ۱۹۳۵، برای من نوشته بود، تأیید کرده بود که «ابطال‌پذیری صفت اصلی و قطعی تئوریهایی است که از واقعیت خبر می دهند»[۶۴].

«ادامه دارد»

** پی نوشتها و مآخذ:

1. Conjectures and Refutations (R K P/ 1972) p. 256.

مقاله یازدهم، تحت عنون «فرق میان علم و متافیزیك».

۲. نگاه کنید به پانوشت مترجم فاضل کتاب "علم و دین" بر صفحهٔ ۱۸۱ این کتاب. ایشان ابطال‌پذیری را با توّسل به "احتمال کذب" معنی کرده‌اند و حتی کذب منطقی (یعنی ضروری الکذب بودن قضیه بحسب معانی و روابط اجزاء آن) را نیز با ابطال‌پذیری مربوط دانسته‌اند. این تفسیرها، مسلماً خلاف مراد و مکتب پوپر است و با آراء مصرّح وی در جمیع مکتوباتش منافات دارد (علم و دین تألیف باربور. ترجمه بهاءالدین خرم شاهی. ص ۱۸۱. مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲).

3. C&R. Truth, Rationality and the Growth of Knowledge pp. 229-230.

4. K. Popper, Objective Knowledge, Two Faces of Common Sense, p. 38 (oxford 1975).

۵. مقاله قبل، پانوشت صفحهٔ ۴۰.

۶. مقدم بودن مسأله بر مشاهده، و ناظر بودن نظریه به حلّ مسأله از نکات مهمّی ست که پوپر در موارد زیادی بدان پرداخته و حتی نوعی تئوری تکامل زیستی را (تمثیلاً) با آن بنا کرده است. طرح وی چنین است:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

یعنی مسأله اوّل (P_1) یك تئوری موقت را در ذهن دانشمند بیدار می کند (T.T) و سپس این تئوری، مورد نقد و کشف و حذف عیوب (EE) قرار می‌گیرد و در همین جریان نقد، مسألهٔ دوم (P_2) رخ می نماید و همینطور... نگاه کنید به کتاب بالا. ص ۲۸۷...

7. C & R. Status of Science and of Metaphysics, p. 199.

۸. نگاه کنید به مقالهٔ "چراغ و کشکول، دو تئوری در باب معرفت"

Objective Knowledge, appendix, p. 341.

9. Ob. K. Evolution and the Tree of Knowledge, p. 261.

۱۰. پیشین. ص ۲۵۷

۱۱. پیشین. ص ۲۵۸ نیز نگاه کنید به C & R. p.222

۱۲. نگاه کنید به مقاله «دربارهٔ نظریّه ذهن غیر ذهنی» در کتاب "معرفت عینی" که تماماً درین زمینه نوشته شده است:

Ob. K, On the Theory of the objective Mind', pp. 153-190.

13. Ibid, p. 170

۱۴. درین خصوص، نگاه کنید به مقاله دهم از کتاب تخمین ها و ابطال ها:

C & R. Truth, Rationality and the Growth of Knowledge, pp. 215-250.

۱۵. پیشین. ص ۲۴۸.

16. Instrumentalis

17. Survival Value

18. Ob. K. Two Faces of Common Sense, p. 70

19. Ibid, Evolution and the Tree of Knowledge, p. 264

۲۰ . Popper legend، نگاه کنید به کتاب ذیل که پوپر، در ابتدای پاسخ به ناقدان خویش، چند صفحه را به بحث از افسانه پوپر اختصاص داده است:

The Philosophy of K. Popper, The Library of Living Phiolsophers, Vol. 2, pp. 961-970.

۲۱ . خرم شاهی، "علم و دین" (ترجمه). ص ۲۸۸ .

۲۲ . زبان حقیقت منطق، (ترجمه بزرگمهر)، ص ۲۳ .

۲۳ . نگاه کنید به "کارنپ" نوشته آرن نأس، ترجمه منوچهر بزرگمهر (خوارزمی) ص ۶۷ـ۶۲ و نیز به کتاب «پوزیتیویزم منطقی» نوشته بهاءالدین خرم‌شاهی مقاله غلبه بر متافیزیك ص ـ ۳۵ (مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۱).

۲۴ . نگاه کنید به "زبان، حقیقت، منطق" از ایر، ترجمه بزرگمهر(دانشگاه صنعتی شریف) ص ۲۳۸ (مؤخرّه).

25. Library... p. 963.

26. C & R. Demarcation Between Science and Metaphysics, pp. 253-242.

۲۷ . پیشین. ص ۲۶۵ .

28. K. Popper, The Logic of Scientific Discovery (1974) Section 23, p. 91

پوپر، اثبات منطقی استنتاج هر قضیه دلخواه از یك تناقض را چنین بدست می دهد:

$$P \rightarrow P \vee q \sim P \rightarrow \sim P \vee q : \sim P \rightarrow (P \rightarrow q) \therefore \sim P . P \rightarrow q$$

۲۹ . پیشین.

۳۰ . تعبیر پوپر این است که میان اثبات و ابطال "عدم تقارن" asymmetry است. نگاه کنید به L. Sc. D, p.41 این مطلب را بدین صورت هم می توان بیان کرد که پیش بینی هر قانون علمی، تالی قضیه شرطیه‌یی ست که قانون، مقدّم آن است. با این قضیه شرطیه می توان قیاسی ساخت که مقدّمه دوّمش همان پیش بینی خاصّ باشد. حال اگر مقدمه دوم موجبه باشد قیاس عقیم است و اگر مقدمه دوم سالبه باشد قیاس منتج است، و نتیجه‌اش نقیض مقدم در قضیه شرطی نخست است. یعنی نتایج منفی، به نفی قانون منتهی می شوند امّا نتایج مثبت قدرت اثبأت قانون را ندارند. برای مثال: اگر همه موها در اثر رطوبت بلندتر شوند این رشته مو هم بلندتر می شود + این رشته مو بلندتر می شود. نتیجه: هیچ (قیاس عقیم است). در صورتی که: اگر همه موها در اثر رطوبت بلندتر شوند این رشته مو هم بلندتر می شود + این رشته مو بلندتر نمی شود. نتیجه: همه موها در اثر رطوبت بلندتر نمی شوند (قیاس منتج است و قانون کلی ابطال شده است). و یا به زبان نمادین:

$$(P \rightarrow q) \wedge \sim q \rightarrow \sim P$$

۳۱ . هانری برگسون فیلسوف فرانسوی معاصر (۱۹۴۱ـ۱۸۵۹) تکامل جانداران را فرایندی غایت‌دار (ولی بی تدبیر و تنظیم) می دانست و معتقد بود که چیزی بنام شور و شوق حیاتی، در دل مادّه است که آنرا به سوی تکامل و تنوّع و تفنّن می برد. این شور حیاتی خود نوعی شعور است که فقط در آدمی که به‌برکت جهشی، از حیوانیت به آدمیت رسیده است، تجلّی و خود آگاهی می یابد. مادّه بی جان، از نظر وی، در برابر آن شوق مقاومت می کند و بهمین رو موجودات زنده رفته‌رفته می میرند، امّا رودخانه حیات، همچنان جاری است و در بدیع آفرینی مستمر است. برگسون نظر خود را کاملتر و مُقنع تر از آراء داروین و سپنسر می دانست و معتقد بود آنان نمی تواند ظهور انواع تازه و پیچیدگی های فزون شونده موجودات زنده را تفسیر کنند. پید است که در جائی که خود نظریه سپنسر و داروین ابطال پذیرند، نظر برگسون بمراتب ابطال ناپذیرتر است و حق اینست که برگسون، بقول راسل، هیچ دلیلی در کتاب خود (تکامل خلّاق) نیاورده است و لذا هیچ دلیل غلطی هم نیاورده است تا مورد نقد قرار گیرد! (رك.

برتراندراسل. عرفان و منطق ص ۱۰۸، ترجمه نجف دریابندری، انتشارات خوارزمی)

۳۲. مولوی این سخن فیثاغورث را چنین می آورد:

پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها   از دوار چرخ بگرفتیم ما
ناله سُرنا و تهدید دهل   چیزکی ماند بدان ناقور کلّ

فیثاغورث می گفت، که از افلاك نوای موسیقی دلپذیری برمی خیزد امّا چون همیشه هست، گوشها آنرا احساس نمی کنند.

کپلر نیز بدین گونه اندیشه‌های فیثاغورس دلبستگی تام و تمام داشت، و پا را از آنهم فراتر نهاده بود و حرکت سیارات را مایه تولید بخارات، و این بخارات را موجب غلیان خون و عواطف، و از آنجا مایه بروز شورشها و انقلابات اجتماعی در زمین می انگاشت. (نگاه کنید به:

E. A. Burtt, Metaphysical Foundations of Modern Physical science, R. K. P. 1959, p.58)

ملاصدرا می گوید بعضی از عارفان، عطرهای دل‌انگیز صاعده از افلاك را استشمام کرده‌اند و ارباب علوم روحانی متفق‌اند که هر کوکبی بخور مخصوص دارد.

[اسفار اربعه ج ۸ ص ۱۶۹. شرکت دارالمعارف الاسلامیة]

آنچه در تمام این آراء مشترك است اینست که در تصوّر هم نمی توان حادثه‌یی را ساخت که مبطل و منافی آن آراء باشد و بهمین دلیل ابطال ناپذیرند.

۳۳. سخن هگل، سخت مشهور است. وی عرصه تاریخ را عرصه ظهور و بسط روان مطلق می داند و آدمیان را بازیچه آن روان مکّار. قهرمانان، خود می پندارند مستقل‌اند، امّا ندانسته کارگزار و رشته برگردن آن عقل نهائی‌اند.

وی این امر را شیطنت عقل (Cunning of Reason) می داند. اینهمه بحث که در مارکسیسم درباره نقش قهرمان در تاریخ پیش آمده است معلول چنین تصویری از تاریخ است. پیدا است که آن نظریه ابطال‌ناپذیر است و هر قهرمانی برخیزد و بگوید من می خواهم بی اعتنا به روان مطلق سیر تاریخ را عوض کنم، هگل به او خواهد گفت این پندار توست. و عقل مکار است که از طریق افکندن این پندار استقلال در تو، می خواهد مقصود خود را بدست تو برآورد. (رك. هگل، عقل در تاریخ، ترجمهٔ حمید عنایت).

۳۴. وجود تصورات تئوریك در علم، از معضلات فلسفه علم است و هرچه در آن تأمل بیشتر رود، بافت وساختمان علم تجربی بهتر آشکار می شود. و از اهّم تفاوت‌های میان طبیعت‌شناسی قدیم و جدید، بودن همین تصوّرات در علم جدید و نبود نشان در طبیعیات قدیم است. کتاب ذیل بحث خوب و مشبعی در مورد این معضل فلسفه علم دارد و البته دامنه بحث بسی فراتر از آنست که درین کتاب آمده است:

E. Nagel, the structure of science (R K P 1474)

دامنه اپریشنالیزم بریجمن وسیع‌تر از آنست که در متن بدان اشارت رفت. برنامه وی بسیاری از تصورات را فرا می گیرد من جمله تصورات تئوریك و غیر محسوس را. قصد وی آنست که، مدد گرفتن از اعمال و اندازه‌گیریهای معمول در علم تجربی (Operations)، هیچ مفهومی را بدون تعریف عملی باقی نگذارد، و علم را از هویاتی که تعریف عملی برنمیدارند پاك و پیراسته کند. الکترون از نظر بریجمن مساوی‌ست با عملیاتی که فی المثل توسط مینیکان برای اندازه‌گیری بار الکتریکی صورت می گرفت و حرارت هم مساوی‌ست با صعود جیوه در حرارت سنج و زمان هم مساوی با حرکت عقربه‌های ساعت...

بریجمن خود می گفت فعالیت‌های فیزیکدانان به وی آموخته است که آنان چنین درکی از مفاهیم معموله در علم دارند اولین کتاب وی که حاوی اندیشه اپریشنالیزم بود تحت نام The Loyic of Modern Physics در ۱۹۲۷ منتشر شد. رفته‌رفته سستی ها و کاستی های این نظر بر جامعه علمی آشکار گردید و امروزه دیگر از این بمنزله یك مکتب مستقل و کارگشا در فلسفه علم یاد نمی شود. رفتارگرایان بدلیل قرابت آراءشان پوزی‌تیویست‌ها (وبدلیل قرابت اپریشنالیزم با پوزی‌تیویزم) تنها کسانی هستند که امروزه از تعاریف اپریشنال زیاد استفاده میکنند. پوپر مشکل این مکتب را در دوری بودن آن (Circularity) و در خویشاوندی آن با اینسترومنتالیزم می داند و میگوید

"خود اندازه‌گیری مسبوق به تئوری‌ست هیچ اندازه‌گیری بدون تئوری و هیچ عملی که در توصیفش تصورات تئوریك به كار نرود، نداریم. چنین کاری همیشه مستلزم دور خواهد بود. فی المثل، توصیف اندازه‌گیری طول، همواره محتاج یك تئوری (ابتدائی و خام) از حرارت و اندازه‌گیری ماست. لکن توصیف حرارت هم خود متضمن اندازه‌گیری طول خواهد بود"

[K. Popper, C & R. p./62]

و چند سطر بعد می گوید "رفتارگرایی با اپریشنالیزم مرتبط و موازی‌ست... اینسترومنتالیزم هم با اپریشنالیزم قرابت زیاد دارد... بنظر من باید تئوریتیسیزم را جانشین اینسترومنتالیزم و اپریشنالیزم کنیم و این حقیقت را دریابیم که ما همیشه در داخل شبکه پیچیده‌یی از تئوریها کار می کنیم و قصد ما صرفاً ربط نظر به عمل و انداختن تطابق میان آنها نیست. بلکه هدف ما دادن تبیین است" (Op.cit pp. 62-63) پوپر در زندگی‌نامه‌فکری‌خویش، از انیشتاین نقل می کند که طی دیداری در سال ۱۹۵۰، به وی گفته است، که از میان همه اشتباهاتش آنکه بیش از همه مایه اندوه و ندامت او شده است، این است که برای مدتی پوزیتیویست و اپریشنالیست بوده است [نگاه کنید به K. Popper, unended Quest, Fontana, 1976. p. 97]

۳۵. از میان مشاهدات تلسکوپیك، هیچکدام به اندازه رؤیت اهّله زهره، در تشیید مبانی نجوم خورشید مرکزی کپرنیك کارگر و خصم کوب نبود. رؤیت ستارگان ناشناخته بسیار، رؤیت اقمار مشتری و رؤیت ناهمواریهای سطح کره ماه (فرو ریختن اسطورهٔ کرویت کامل اجرام سماوی)، از مشاهداتی بود که پس از ۱۶۰۹، به مدد تلسکوپ گالیله میسر گردید. امّا رؤیت اهله زهره، اثری دیگر داشت. کپرنیك خود، در فصل دهم از کتاب اوّل "دربارهٔ گردش اجرام سماوی". [De Revolutionibus] گفته بود که اگر بتوان اشکالی را که زهره بخود می گیرد ملاحظه نمود، مدار آنرا هم می توان بخوبی گمان زد که چگونه است (بدور خورشید یا بدور زمین). اگر زهره بر فلك تدویری، سوار، برفلك حاملی گردنده بدور زمین بگردد، (نظام زمین مرکزی) و اگر مرکز فلك تدویر همیشه با خورشید در یك سطح باشد، در آن صورت زمین نشینان همواره از زهره هلال باریکی خواهند دید و بس. اما اگر زهره در فاصله میان زمین و خورشید قرار داشته باشد و بدور خورشید (نه زمین) بگردد، در آن صورت می باید اهّله مختلف را مانند ماه نشان دهد. با این تفاوت که "بدر" کامل آن و هلال شب اول آن قابل رؤیت نیست (بدلیل نزدیکی به خورشید). این فازها فقط با چشم مسّلح قابل رؤیت اند و رؤیت آنها که پس از اختراع تلسکوپ صورت گرفت، امتحان فیصله بخشی بود که نجوم کپرنیکی را بر نجوم بطلیموسی پیروز گردانید. البته همچنان مشکل بزرگی در میان بود که پیروان مکتب بطلیموس بدان احتجاج میکردند و آن لزوم پارالاکس، ستارگان بود که گرهٔ آنهم در قرن نوزدهم، بنحو توفیق آمیزی بدست هندرسون گشوده گردید و پارالاکس — قنطورس اندازه‌گیری قطعی شد (۱۸۳۸) نگاه کنید به:

T.S. Kuhn. The copernican Revolution (1977) pp.202-204

۳۶. همچو مستسقی کز آبش سیر نیست   بر هر انچه یافتی بالله مایست
بی نهایت حضرت است این بارگاه   صدر را بگذار، صدر توست راه
(مولانا، دفتر سوم مثنوی)

۳۷. مشروح نظر پوپر درین باب در مقاله ذیل امده است:

K. Popper. C & R. Three views concerning Humam Knowledge. pp. 97-119

مقاله جان وارل اینست:

J. Worrall. Scientific Realism and Scientific Change

که در کنفرانسی تحت عنوان (فلسفه کارل پوپر) در کاراکاس ونزوئلا، در ۱۹۸۰ ایراد شده است.

۳۸. پیشین ص ۱۱۷-۱۱۶.

۳۹. نگاه کنید به کتاب خوب

Morton Grosser. Discovery of Neptune (Dover. 1979)

پلوتون هم تاثیرات اختلال‌زا بر اورانوس و هم بر نپتون داشت و دوکس از دو راه وجود آنرا گمان زده بودند

(Lowell و Pickering) و سرانجام در ۱۹۳۰ توسط تومبو Tombaugh کشف گردید.

40. Libary... Vol. 2, p.1009

41. I bid, p. 1009

Federation Procecdings (Baltimore), Federation of American Societies for Experimental Biology, Vol. 22 (1963) No. 4. Pant I, pp. 961-972

42. L. Sc. D. p.69.

43. C. &. R. Demarcation...p.257.

نیز نگاه کنید به: L. Sc. D, p. 41, 68-69

44. C. &. R. p. 258

۴۵. گالیوم (اکاآلومینوم) در ۱۸۷۵ توسط بوابودران Lecop de Boisbauderan ژرمانیوم (اکاسیلیکون) در ۱۸۸۶ بدست وینکر Winkler و سکاندیوم (اکابورن) بدست نلسون Nelson در ۱۸۷۹ کشف گردید.
(Mende leeve تحت عنوان Dictionary of Scientific Biography)

46. L. Sc. D, p.70.

47. C. &. R. truth, Rationality and The Growth of Kowledge, Appendix, pp. 248-250.

۴۸. قضایای بالا فی الواقع مسّور به دوسورند (Doubly Quantified) و شکل منطقی آنها چنین است:

$\forall x \exists Y Fxy$

و بدلیل داشتن همین سور جزئیت ($\exists$) است که ابطال ناپذیر می شوند.

49. Unended Quest, pp. 168-171.

50. L. Sc. D. P. 116.

۵۱. مقصود از استنتاج درینجا، دلالت بالاستلزام یا بالتضمّن است (Entailment) نه دلالت بالمّاده یا مصاحبت (Material Implication). فی المثل در: اگر همه گردوها گردند ← گردوی الف گرد است، تالی مدلول مقدم است و بین آندو، صرف ربط در صدق و کذب (چنانکه در دلالت بالمّاده مطرح است) مطرح نیست. و فرق دارد با آنکه: اگر سخن نقره است ← سکوت طلاست، اگر همه هم موافق باشند ← من مخالفم...

۵۲. نگاه کنید به مبحث درجات کلیّت (Levels of Universality) از منطق اکتشاف علمی.

۵۳. اصل "بیشترین کار" برتلو این بود که همه واکنشهای خود جوش (Spontaneous) بسوی تولید مواد روان می شوند که بیشترین حرارت را تولید کند.

54. Principle of Parsimony of Nature.

55. Natura Simplicitatem amat.

56. Natura Semper Qmod Potest per Faciliora, non agit per ambages difficiles

درین خصوص نگاه کنید به کتاب "مبادی مابعدالطبیعی طبیعت شناسی نوین" در بحث از کپلر و کپرنیک. از E. A. Burtt سابق الذکر
نیز کتاب "اصول ریاضی فلسفه طبیعی" بخش "قواعد فلسفی" از اسحاق نیوتن

57. Natura Semper agit per vias brerissimas

58. L. Sc. D, p. 138 [Wittgenstein, Tractataus Logico-Philosophicus Proposition 6, 363]

59. L. Sc. D, pp. 139-140 (Simplicity).

60. Ibid, p. 140

61. Ibid, p.144.

62. Ibid, p. 145.

63. Unended Quest, p. 131.

64. Ibid, p. 223 (note, 207)

۴

پیشگفتار منطق اکتشاف علمی[۱]

ترجمهٔ: حسین کمالی

نوشتهٔ: کارل پوپر

در پیشگفتار چاپ ۱۹۳۴ کوشیدم تا جوّ فلسفی حاکم بر آن روز را از دیدگاه خود ترسیم نمایم و نظرم را دربارهٔ زبان سنجی فلسفی[۲] و نحلهٔ زبان کاوان[۳] آن ایّام تقریر کنم. هرچند که شاید آن بیان بس مختصر بوده است. در این پیشگفتار نو تصویر خود را از اوضاع کنونی و دو مکتب عمدهٔ رایج زبان کاوی عرضه خواهم کرد. امروز همچون گذشته زبان کاوان را به دیدهٔ حرمت می نگرم، و از آنجا که این حریفان تنها بازماندگان ملتزمین به نوامیس حکمت تعقلی[۴] هستند، خود را رفیق و متحد آنان می شمارم.

زبان کاوان منکر وجود مسائل اصیل[۵] فلسفی هستند و می پندارند که اگر هم مساله‌ای در فلسفه باشد، زاییدهٔ نحوهٔ کاربرد زبان و معانی الفاظ است. حال اینکه به اعتقاد من لااقل یك مسألهٔ فلسفی هست که همه متفکران را به طلب واداشته است. مسألهٔ جهان شناسی[۶] را می گویم، یعنی شناخت همان عالمی که ما و معرفتمان جزوِ از آن هستیم. من علم را سرتاسر جهان شناسی می شناسم و

معتقدم افتخار فلسفه هم چون علم، به سهمی است که در این تك و پو داشته است. براستی اگر گرمی این چالش نمی بود، من در علم و فلسفه جاذبه‌ای نمی یافتم. آری، آشنایی با ماهیّت زبان، البته بخش مهمّی از همین تلاش هست، ولی از انگ «لغز و معمّا» زدن به مسأله‌ها چه حاصل؟

زبان کاوان مسلك خویش را طریقهٔ راستین فلسفه می انگارند. ولی به گمان من پندار ایشان ناصواب است و من معتقدم که دست فیلسوفان همانند دیگران در جستن حقیقت باز است و فلسفه به روش خاصّ و واحدی منحصر نیست.

و اما نکتهٔ دوّم مسألهٔ رشد معرفت است که همواره مغز مسائل معرفت‌شناسی بوده است. و بهترین راه شناخت چگونگی رشد معرفت هم، مطالعهٔ نحوهٔ رشد معرفت علمی است

من فکر نمی کنم آشنایی با ظرایف کاربرد زبان و عبارات زبانی[7]، جانشین بحقّ شناخت نحوهٔ رشد معرفت باشد. مع هذا من نیز حاضرم یك روش را «یگانه روش فلسفه» بخوانم. ولی این روش وقف بر فلسفه نیست، بلکه بر سرتاسر حوزهٔ معقولات، از علم تجربی گرفته تا فلسفه، سایه می گسترد. مرادم التزام به بیان روشن مسأله و نقد مجّدانهٔ پاسخهای آن است.

غرضم از برجسته نویسی «حوزهٔ معقولات» و «نقد»، تأکید بر یگانگی مشرب عقل با مشرب نقد است. جان کلام اینکه باید به جان بکوشیم تا هر پاسخی که برای مسأله‌مان می سازیم، سرنگون کنیم و به زیر کشیم، نه اینکه پاسدار حرمت آن باشیم. دریغ است که ما خود پایبند این فریضه نیستیم، ولی مایهٔ سعادت آنکه دیگران از غفلت ما غافل نمی مانند و از خرده‌گیری فروگذار نمی کنند. ثمر خرده‌گیری، البته در گرو بیان روشن و بی پیرایهٔ مسأله و اقامهٔ جوابی قاطع و صریح برای آن است، تا همین جواب قاطع و صریح در معرض جرح و نقد نهاده شود.

من سهم «تحلیل منطقی» را در تشریح و توضیح پرسشها و پاسخها انکار نمی کنم، و مدّعی سترونی و بی فایدگی روش «تحلیل منطقی» و «زبان کاوی» هم نیستم. ولی ذخیرهٔ روش فیلسوفان در نظرم ابداً منحصر بدینها نیست. این روشها هم به هیچ وجه ختم بر فلسفه نیست، بلکه در فلسفه نیز مانند سایر مباحث علمی و عقلی مجال بروز می یابد.

اگر بپرسند که سایر «روشهای» فیلسوفان کدام است، خواهم گفت «راههای»

متعدّدی در پیش است ولی من قصد استقصاء ندارم. مهّم این است که فیلسوف (یا هرکس دیگر) همّت خود را مشتاقانه بر حلّ مسأله‌ای در خود بگمارد: حال به هر روش که خواست باشد.

از میان روشهای بی شمار موجود، بسته به نوع مسأله تعدادی را می توان برگزید. من در اینجا به یك روش مهمّ اشاره می کنم که از فروع روش بررسی تاریخی (که امروزه طرفدار ندارد) است. درین روش پژوهنده می کوشد تا گفته‌ها و اندیشه‌های دیگران را دربارهٔ مسأله‌اش فراهم آورد و دریابد که چرا بدان پرداخته‌اند، و بررسی می کند که آنان مسأله را چگونه تقریر نموده‌اند، وراه حلّ آنها چه بوده است. اهمیّت این روش در آن است که بخشی از تفحّص عقلانی را تشکیل می دهد. بی اعتنایی به افکار معاصرین و گذشتگان منجرّ به زوال تفحّص عقلانی می شود، تا به جایی که هر متفکّر طرف صحبت خود می گردد. پاره‌ای از فُیلسوفان صحبت کردن با خودشان را فضلیت پنداشته‌اند. ولی من نگرانم که مبادا اینگونه افراط در فلسفه‌بافی نشانهٔ افول تعقّل باشد. آری خداوند مصاحب خویش هست، زیرا کسی مصاحبت او را شایسته نیست. ولی هر فیلسوفی باید بداند که خداگونه‌تر از هیچکس دیگر نیست.

به لحاظ تاریخی، دلایل درخور توجه متعدد باعث شد تا «زبان کاوی» را روش راستین فلسفه قلمداد کنند. یکی اینکه اهمیّت تمسُّك به زبان سنجی را در گشودن گرهٔ پارادوکسهای[۸] منطقی، همچون پارادوکس دروغگو («من اینك دروغ می گویم»)، و پارادوکسهایی که راسل، ریشار و دیگران یافته بودند، دریافتند. (فرقی که در زبان سنجی[۹] میان عبارات بامعنی - یا صحیح الادا[۱۰] - و عبارات بی معنی گذاشته شده، مشهور است). سپس این نکته اصیل را با این پندار باطل برآمیختند که مسائل رایج فلسفه از رهگذر تلاش برای حلّ پارادوکسهای فلسفی ناشی می شود، و این پارادوکسهای فلسفی هم در اساس از قبیل پارادوکسهای منطقی هستند. و از این مقدّمات نتیجه گرفتند که بحث دربارهٔ معناداری و بی معنایی در فلسفه نیز صاحب اهمیّت است. بطلان این پندار آشکار است. اصلاً این منطق است که بطلان آن را نمایان می کند. زیرا تحلیل منطقی نشان می دهد که بخلاف پارادوکسهای منطقی، این پارادوکسهای فلسفی - حتّی احکام جدلی الطرفین[۱۱] کانت - بهیچوجه مستلزم کذب خویش[۱۲] یا متضمّن کذب خویش[۱۳] نیستند[۱۴].

ولی ظاهراً دلیل اصلی شوکت و جاه زبان کاوی چیز دیگری بوده است. لاك[15]، بارکلی[16]، وهیوم[17]، «تحقیق تازه در معانی[18]» را به پیش کشیدند و اصرار داشتند که با تمسّك به شگردهای روانشناسانه، و بلکه شبه روان شناسانه، منشأ و مفاد تصوّرات را در ضمیر و حواس انسانها بجویند. هنگامی که متفکران خواستند روشی «عینی»تر از این روشهای نفسانی استخدام کنند، معلوم شد که می بایست بجای «صور» و «تصوّرات» و «مفاهیم»، به الفاظ و معانی و دلالات توجّه بنمایند. و دریافتند که به جای «فکر» و «ظنّ» و «حکم» بایست قضایا و گزاره‌ها و جملات را نقد و تحلیل کنند. تردید ندارم که «تحقیق تازه‌ای در الفاظ»[19] جدّاً استحقاق جانشینی «تحقیق تازه در معانی» را داشت و نسبت به آن مترقّی هم بود.

بنابراین عجیب نیست که طرفداران سابق «تحقیق تازه در معانی» یکمرتبه به حقّانیت مطلق «تحقیق تازه‌ای در الفاظ» اذعان نمودند و بدان گرویدند. ولی من به جد ازین گرایش وسوسه‌آمیز پرهیز می جویم، و فعلاً فقط به ذکر دو ایراد مهّم آن اکتفا می کنم. اوّل اینکه «تحقیق تازه در معانی» را به عبث از روشهای عمدهٔ فلسفه شمرده‌اند، تا چه رسد به اینکه یگانه روش راستین فلسفه قلمدادش کنند. لاك، خود این روش را صرفاً در مورد برخی مبادی (مبادی اخلاقّیات) استعمال نمود. در نزد بارکلی و هیوم هم این شیوه فقط حربهٔ حریف ستیزی بود. اینان جهان بینی خود را اصلاً بر این پایه بنا نساختند، ولی سخت کوشیدند تا تفسیر خود را از عالم آدمیان و اشیاء، تبلیغ کنند و رواج بدهند. نه بارکلی معتقدات مذهبی خود را برین پایه استوار ساخت، نه هیوم آرای سیاسیش را (لیکن اعتقاد وی به جبر برین اساس مبتنی بود).

بُرّاترین ایراد من به این پندار که «تحقیق تازه در معانی» یا «تحقیق تازه‌ایی در الفاظ» روش اصلی معرفت‌شناسی، یا حتّی فلسفه می باشد، چیز دیگری است که خواهم گفت:

مسألهٔ معرفت‌شناسی را از دو جنبه می توان بررسی کرد. اوّل به منزلهٔ شناخت معتقدات عامه[20] و دوّم به منزلهٔ شناخت معرفت علمی، فیلسوفانی که وجه اوّل را می پسندند به درستی فهمیده‌اند که معرفت علمی همانا محصول رشد معتقدات عامه است ولی به غلط شناخت معتقدات عامّه را آسانتر از شناخت معرفت علمی پنداشته‌اند. از اینرو تحلیل زبان عرف[21] را (که ظرف بیان معتقدات عامّه است) به

جای «تحقیق تازه در معانی» گذارده‌اند. اینان تحلیل دیدن و ادراك و قطع و گمان را فرو گذاشته‌اند و تحلیل عباراتی از قبیل «می بینم» و «می فهمم» و «یقین دارم» و «گمان می برم» و «احتمال می دهم» و گاه تحلیل لفظ «شاید» را پیشه کرده‌اند.

من با کسانی که خود را با این برداشت از معرفت‌شناسی مشغول می دارند، سخنی دارم. آری، قبول دارم که معرفت علمی فقط محصول گسترش معتقدات عامّه یا معرفت‌عادی است، ولی خاطرنشان می کنم که هرکس به تفحّص در معتقدات عامّه و نحوهٔ بیان آنها در قالب زبان عرف بسنده کند، از ملاقات اهمّ و اعظم مسائل معرفتی محروم خواهد ماند.

من در اینجا فقط یك نمونه از این مسأله‌ها را ذکر می کنم که عبارت است از مسألهٔ چگونگی رشد معرفت در نزد ما. اندکی تأمّل، نشان می دهد که چنانچه دایرهٔ تحقیق را به جای معرف علمی، به حوزهٔ معتقدات عامّه محدود سازیم، بیشتر مسائل مربوط به رشد معرفت اجباراً ورای حدّ تحقیق ما خواهد افتاد زیرا که شریفترین رشدی که نصیب معتقدات عامّه می شود، آن است که به معرفت علمی مبدّل گردند، و روشن است که همین رشد معرفت علمی است که بارزترین و جالبترین مورد رشد معرفت می باشد.

تذکار این نکته ضروری است که اغلب مسائل معرفت‌شناسی قدیم با مسألهٔ رشد معرفت پیوند دارد. من حتّیٰ مدّعیم که نظریّهٔ شناخت از زمان افلاطون[۲۲]، تا دکارت[۲۳]، لایب نتیس[۲۴]، کانت[۲۵]، دوئم[۲۶]، پوانکاره[۲۷]، و از بیکن[۲۸] و هابز[۲۹] و لاك گرفته تا نزد هیوم و میل[۳۰] و راسل[۳۱]، سرشار از این امید بوده است که معرفت را بهتر به ما بشناساند، و حتّیٰ در پیشبرد معرفت ـ آنهم معرفت علمی ـ سهمی داشته باشد. (فکر می کنم بارکلی تنها استثنای این قاعده در میان فیلسوفان بزرگ باشد.) چنین برمی آید که بیشتر فیلسوفانی که سنجش زبان عرف را روش اصلی فلسفه می انگارند، این امید و آرمان تحسین انگیز را از کف داده‌اند و سرخورده و مأیوس زمام پیشبرد معرفت را به دست دانشمندان علوم تجربی واگذارده‌اند. آنان حتّی فلسفه را چنان تعریف می کنند که حدّاً و رسماً از کمك به شناخت عالم خارج عاجز باشد. من که حاضر نیستم محض خاطر این تعریف، فلسفهٔ خود را عاجز و ابتر سازم. فلسفه جوهری ندارد که بپالایند و در تعریف بچکانند، بلکه تعریف لفظ «فلسفه» در اساس قراردادی و اجماعی است. پس ما چرا خود را پایبند آن تعریف

گزاف کنیم و نگذاریم که سالك راه فلسفه، جهدی فیلسوفانه کند و سهمی در پیشبرد شناخت ما از عالم خارج داشته باشد؟

تازه معلوم نیست این فیلسوفانی که سر از باد نخوت تیزبینی در زبان عرف پرکرده‌اند، از کجا برکنه جهان شناسی وقوف یافته و فهمیده‌اند که جوهراً جدا از فلسفه است، تا بعد قاطعانه منکر سهم فلسفه در آن بشوند. حقیقت البتّه به خلاف این است. اندیشه‌های ناب متافیزیکی ـ و به تبع افکار فلسفی ـ در جهان شناسی فایده‌ای عظیم داشته است. از تالس[۳۲] گرفته تا اینشتین[۳۳]، و از عقیده به وجود اتم در عهد قدیم تا نظرپردازیهای دکارت در باب مادّه، و از تأمّلات گیلبرت[۳۴]، نیوتون[۳۵]، لایب نتیس، بوسکوویچ[۳۶] دربارهٔ نیروها گرفته تا نظرات فارادی[۳۷] و اینشتین راجع به میدانهای نیرو، افکار متافیزیکی، همه‌جا چراغ راه بوده است.

اجمالاً به همین دلایل است که طریقهٔ اوّل (مطالعه در معرفت از طریق بررسی زبان عرف) را حتّی در محدودهٔ معرفت‌شناسی تنگ و محدود می یابم و می گویم که در آن شوق انگیزترین مسائل مستور و مغفول می ماند. مع الوصف، با قافلهٔ فیلسوفانی که جادهٔ دیگر را به عزم معرفت‌شناسی برگزیده‌اند هم البته همراه نخواهم شد: آنان که می خواهند از راه تحلیل معرفت علمی به معرفت‌شناسی برسند. برای توضیح بهتر مواضع انکار و قبول خود فیلسوفان پیرو این طریق را به دو دسته تقسیم می کنم تا سره و ناسره از هم متمایز باشند. دستهٔ اوّل آنانند که عزم پرداختن به «زبان علم» دارند، و در فلسفه ساختن زبانهای آرمانی ساختگی[۳۸] را پیشهٔ خود ساخته‌اند و می کوشند تا تصورشان از «زبان علم» را در قالب یك اُسوه بریزند. دستهٔ دوّم به دایرهٔ آشنایی با زبان علم یا هر زبان دیگر مقیّد نمی مانند و شیوهٔ فلسفی خاصّی هم پیشه نکرده‌اند. اصحاب این حلقه در اسباب گونه‌گون چنگ می زنند تا مسائل گونه‌گونشان را حلّ کنند. هرچه نشان از راه حلّ مسأله دارد گوبیار، ولو اینکه تخمین و گمانی بیش نباشد.

اوّل به حساب سازندگان زبانهای آرمانی ساختگی برای علم برسیم. به لحاظ تاریخی اینان از منزل «تحقیق تازه درمعانی» به راه افتاده و کاوش در زبان را به جای روش کهنه و (شبه) روان شناسانهٔ «تحقیق تازه» بگذاشته‌اند. و بدلیل اطمینان قلبی که امید به معرفت دقیق و ظریف و صوری برمی انگیزد، گفته‌اند که بجای زبان عرف «زبان علم» را باید مورد سنجش قرار داد. ولی افسوس که «زبان علم» در عالم

پیدا نیست و لاجرم باید یکی را خود بسازند. ساختن نمونه‌ای تمام عیار از زبان علم، که به کار علوم حقیقی مانند فیزیك نیز بخورد، چندان هم آسان نیست. از سر این کار است که این فیلسوفان را سرگرم سرهم بستن و تراشیدن نمونه‌های کوچك و درست کردن منظومه‌هایی بزرگ با قطعات خرد می بینیم.

در نظر من که این شیوه همه بدیها را داراست اشتغال به سرهم بندی زبانهای آرمانی پرریزه‌کاری، حجاب جالبترین مسائل نظریّهٔ شناخت یعنی مسائلِ مربوط به پیشرفت آن - می گردد. هرچه در کار آراستن رویهٔ خیمه جدّ وجهد و مداقّه و ریزه‌کاری بورزند، هیچ ضامن کارایی و استواری خیمه نیست. و براستی کدام تئوری علمی در خور اعتنا بریز این پردهٔ منقوش زرنگار قرار می گیرد؟ حقیقت این است که این زبانهای آرمانی نه به علم وفادارانـد، نه به عرف نزدیك.

«زبانهایی» که فیلسوفان «برای علم» ساخته‌اند، به هیچ وجه ارتباطی با زبان علم امروز ندارد. ذیلاً اشاراتی به سه زبان آرمانی مشهور می کنیم تا این نکته معلوم شود. زبان آرمانی اوّل، زبانی است که حتّی از افادهٔ مفهوم تساوی قاصر است و لذا معادله‌ای در آن قابل تقریر نیست، و زبان از مبادی علم حساب هم بی بهره می ماند. زبان دوّم هم تا به جائی به درد می خورد که روش اثبات قضایای متداول علم حساب - مانند قضیّه اقلیدس در نفی وجود بزرگترین عدد اوّل، یا حتّی اصلِ وجود تالی هر عدد - را به میان نکشیم. در زبان آرمانی سوّم - که از همه دقیقتر، مفصلّتر و مشهورتر هم هست - نیز ریاضیّات قابل تقریر نیست. عجیبتر آنکه اصلاً هیچ خاصیّت اندازه‌بَردار[39] را نمی توان درین زبان بیان نمود. به همین دلائل و قرائن بسیار دیگر، بضاعتِ سه زبان آرمانی معروف آنقدر نیست تا به کار علم بیاید. بضاعت این زبانها حتّی از بدوی‌ترین زبانهای عادی هم کمتر است.

اگر مبدعین زبانهای آرمانی، محدویّتهای مزبور را رعایت نمی کردند که اصلاً کوششهایشان مشکلی را حلّ نمی کرد. اثبات این امر آسان است و خود مبدعین بخشی از آن را اثبات نموده‌اند. مع هذا همه گویا دعوی دو چیزِ دارند: (الف) یکی اینکه روشهایشان به کار علم می خورد، و لابدّ از عهدهٔ حلّ مسائل معرفت شناسی علمی برمی آید. (حال آنکه اگر ذرّه‌ای جانب دقّت را نگه داریم، این روشها در سطح ابتدائی ترین نوع گفتار متوقّف می ماند). (ب) و دیگر آنکه مدّعی ظرافت یا دقّت روشهایشان هستند. معلوم است که این دو مدّعا مانعة‌الجمعند.

ازینروست که روش ساخت زبانهای آرمانی ساختگی به سر منزل حلّ مسائل مربوط به رشد معرفت نمی رسد. توفیق روش مزبور حتّی از شیوهٔ کاوش در زبانهای عادی هم کمتر است ـ زیرا زبانهای آرمانی ضعیفتر از زبانهای عادی هستند.

اینك به دستهٔ آخر معرفت‌شناسان می رسم. اینان بر سر هیچ روش فلسفی پیشاپیش همقسم نشده‌اند و در معرفت‌شناسی، به تحلیل مسائل علمی، تئوریها، شیوه‌ها، و از همه مهمتر تفحّصات علمی متوسّل می شوند. اصحاب این حلقه، سلسله نسب به اغلب فیلسوفان بزرگ مغرب زمین می رسانند. (حتّی بار کلی که به معنایی عمیق با تصّور معرفت علمی تعقّلی عناد می ورزید و از پیشرفت آن اکراه داشت، درین سلسلهٔ نسب به شمار است). نمایندگان برجستهٔ این گروه در دو قرن اخیر، کانت، هیول[۴۰]، پیرس[۴۱]، دوئم، پوانکاره، مایرسون[۴۲]، و راسل بوده‌اند ـ و لااقل در پاره‌ای از مراحل فکری، و ایتهد[۴۳] نیز در این شمار بوده است. اکثر اصحاب این حلقه موافقند که معرفت علمی محصول رشد معتقدات عامّه است، ولی همه دریافته‌اند که بررسی معرفت علمی آسانتر از مطالعه در معتقدات عامّه است همچنانکه گوئی معرفت علمی، همان درشت نبشتهٔ معتقدات عامّه است. مسائلی هم که در بررسی معرفت علمی مطرح است همان مسائل مربوط به معتقدات عامّه است که گسترش و فربهی یافته است. مثلاً در بررسی معرفت علمی، مطالعه در باب دلایل ردّ و قبول تئوریهای علمی، جایگزین مسأله‌ای شده است که هیوم تحت عنوان مسألهٔ ظنّ معقول[۴۴]، مطرح ساخته بود. از آنجا که شواهد زیادی ناظر به قبول یا ردّ تئوریهایی از قبیل تئوریهای نیوتون و مکسول[۴۵] و اینشتین در اختیار داریم، چنان است که انگاری پاره‌ای از مهمترین مسائل «ظنّ معقول» را به زیر ذرّه‌بین به دقّت و بالمعاینه بررسی می کنیم.

این مشرب نیز مانند دو مشرب دیگری که ذکر کردیم از روش شبه روانشناسانه و «ذهنی» تحقیق تازه در معانی ـ که کانت نیز از آن بهره می جست ـ مبرّاست. این مشرب ما را به کاوش در مباحث علمی و سنجش سیاق مسائل علم[۴۶]، می کشاند، و از این طریق در فهم تاریخ تفکّر علمی، کمکمان می کند.

قصدم این بود که نشان دهم اصلیترین مسائل رایج در معرفت‌شناسی ـ همان مسائل مربوط به رشد معرفت ـ از حدّ حریم دو روش پر رونق زبان کاوانه فراتر می رود و تحلیل معرفت علمی را ایجاب می کند. کلام آخرم تبلیغ حکمی دیگر

است. همین تحلیل علم ـ «فلسفهٔ علم» ـ هم بیم آن می رود که آیین و اطوار و تخصّص بشود. ولی فیلسوفان نباید متخصِّص باشند. دلیل توجّه خود من به علم و فلسفه فقط همین است که مشتاقم دربارهٔ راز سر به مُهر عالمی که در آن زندگی می کنیم، چیزی بیاموزم و از چیستان رمزآمیز شناخت انسان از این جهان چیزی بدانم. من معتقدم که احیای توجّه به این رموز، یگانه راه نجات علم و فلسفه از غرق شدن در تخصّص موی شکافانه است و آن دو را از تسلیم متحجّرانه به خبرت متخصصّان و سواد شخصی و حجیّت اقوال آنان می رهاند. زمانه ما که وفا به عقل و نقد را پشت سرگذاشته، لباس این تسلیم را پوشیده و با تبختر تامّ آهنگ هدم حکمت تعقّلی و نفس تعقّل کرده است.

پن باکینگهام شیر، بهار ۱۹۵۸

** پی نوشتها و مآخذ:

۱. متن حاضر ترجمه‌ای است از «پیشگفتار اوّلین چاپ انگلیسی» کتاب پرآوازهٔ منطق اکتشاف علمی که بی تردید از اهّم متون فلسفه علم است. کتاب مزبور به قلم متفکر شهیر کارل رایموند پوپر نگارش یافته و در اصل به سال ۱۹۳۴ به زبان آلمانی با عنوان *logik der forschung* منتشر شده است. خود مؤلف با معاضدت دو نفر دیگر کتاب را به انگلیسی ترجمه کرد و در ۱۹۵۹ ترجمهٔ انگلیسی کتاب منتشر گردید. پوپر در مطلع ترجمه پیشگفتاری آورده است که فی الجمله متضمِن لبّ آراء وی دربارهٔ معرفت شناسی است. عنوان و مشخصات متن اصلی این است:

The logic of Scentific Discovery; By: K. R. Popper.

Tenth impression (revised). Hotchinson & Co. Ltd. 1980. pp: 15-23

مترجم متن از جناب آقای کامران فانی سپاسگزار است که نسخه‌ای از کتاب را به وی امانت داده‌اند. و نیزوی رهین منّت استاد گرانقدر جناب دکتر عبدالکریم سروش است که ترجمه را از نظر صائب خویش گذرانیده و اصلاحات مهمّ و مفیدی پیشنهاد کرده‌اند. اگر توفیق اتمام ترجمهٔ کتاب نصیب این مترجم گردد، سهم عظیم استاد سروش را بیان خواهد داشت.

2. linguistic philosophy
3. languge analysts
4. rational philosoply
5. genuine
6. cosmology
7. linguistic structures
8. paradox [نگاه کنید به پی نوشت شمارهٔ ۱۴]
9. languistic analysis
10. well-formed
11. antinomy

12. reflexiveness استلزام کذب خویش

13. self-reference تضمُّن کذب خویش

۱۴ . «پارادوکس» در اصل به مطالب خلاف مشهور گفته می شود. لیکن در منطق نوین این لفظ معنایی دقیقتر یافته است و به سخنی اطلاق می شود که به دو قضیه متضادّ یا متناقض منجر شود، در حالیکه در ادلّهٔ نیل به آن دو قضیه خللی پیدا نیست: بدین معنی که همان استدلال در سایر موارد بی اشکال است.

پارادوکس دروغگو که در متن بدان اشاره رفته از همه سابقه‌دارتر است بعضی آن را به اپیمنیدس کرتی منسوب می دارند و بعضاً گفته‌اند که از یوبیلیدس است. این پارادوکس نزد منطقیون این دیار نیز به شکل «کلّ خبری کاذب» مشهور بوده است.

بروز پارادوکسها در تئوری مجموعه‌های کانتور، توجّه ریاضیدانان و منطقیون را جلب نمود و موجب شد تا جدّاً به بررسی و «حلّ» آنها همّت بگمارند.

راسل پارادوکسی را که به نام خود او مشهور است در کتاب «پرینسیپیا ماتماتیکا» بدین شکل آورده است:

گیریم w مجموعهٔ مجموعه‌هایی باشد که عضو خود نیستند [مثلاً مجموعهٔ فیلها عضو مجموعهٔ فیلها نیست - مترجم]. حال x هر مجموعه‌ای باشد، «w، x است» معادل است با «w،x نیست». پس بازاء مقدار w برای x داریم، «w،w است» معادل است با «w،w نیست».

پارادوکس ریشار به قرار زیر است:

فرض کنیم E مجموعهٔ تمامی اعداد اعشاری باشد که در قالب شماری متناهی از الفاظ قابل تعریف هستند. حال عدد N را چنین تعریف می کنیم: اگر رقم n ـ م عدد n ـ م، P باشد، رقم n ـ م N برابر P+ ۱ است (اگر p = 9، رقم n ـ م o،N خواهد بود). (مجموعهٔ E شماراست و ازینرو اعضای آن را می توان «شماره‌گذاری» کرد).

معلوم است که N از بقیّه اعضای E متمایز است. زیرا بازاء هر مقدار متناهی n، رقم n ـ م N با رقم n ـ م n ـ اُمین عدد یکی نیست. معهذا از آنجا که عدد N در قالب شماری متناهی از الفاظ تعریف شده است می بایست عضو E باشد. بدین ترتیب عدد N هم عضو E هست و هم نیست.

پئانوی ریاضیدان براین نکته انگشت نهاد که «پارادوکسها» بعضاً از ابهام و اجمالی ناشی می شود که ملازم کاربرد زبان است ولذا حل آنها در گرو تحقیق و بازجویی در ظرایف زبان می باشد. کوششهای منطقی تسرملو[۴۷] وراسل نیز در سدّ راه ورود پارادوکسها به داخل دستگاه اصولی مجموعه‌ها، در واقع مصادیقِ مفهوم «مجموعه» را محدود ساخته است و اینان فقط اشکال خاصّی از گزاره نماها[۴۸] را «صحیح الادا» و معرِّف مجموعه‌ها شناخته‌اند.

تسرملو در دستگاه اصل موضوعی خود، اصل شهودی تجرید[۴۹] را «اصلاح» کردِ وراسل «اصل دور باطل»[۵۰] را با هدف جلوگیری از بروز پارادوکسها تقریر نمود. بدین ترتیب که: «هر چیز بر کل مجموعه‌ای اشتمال ورزد، خود نبایِد در آن مجموعه باشد.» هرگاه مجموعه‌ای عضوی داشته باشد که تعریف آن بنحو التزامی یا تضمّنی، وجود کلِ مجموعه را مفروض بگیرد، دور فاسدی در کار است. مثلاً مجموعهٔ همهٔ مجموعه‌ها وجود ندارد زیرا خود «مجموعهٔ همهٔ مجموعه‌ها» که مجموعه است باید عضو خود باشد.

تئوری طبقات[۵۱] در منطق، اینگونه مجموعه‌ها را به مجموعه‌های کوچکتری تقسیم می نماید که هیچکدام مستلزم یا متضمّن دور باطل نباشد. راسل همهٔ پارادوکسهای منطقی را ناشی از کاربرد الفاظی می دانست که فی الجمله طبقات را بر هم می آمیزند، و چارهٔ آنها را هم در آشکار سازی مواضع ابهام معرّفی می کرد.

آنچه در متن به «مستلزم کذب خویش بودن» و «متضمِّن کذب خویش بودن» ترجمه شده، در اصل «reflexiveness» و «self-reference» بوده است و چنین معنا می دهد که حکمی دامنگیر خودش هم می شود، هم به سلب، هم به ایجاب، یا مستقیماً یا بواسطه

۱۵ . جان لاك (۱۷۰۴-۱۶۳۲) John Locke فیلسوف انگلیسی.

۱۶ . جورج بارکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵) George Berkeley فیلسوف ایرلندی.

۱۷ . دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱) David Hume فیلسوف اسکاتلندی.

18. new way of ideas.

19. new way of words.

20. common -cense know ledge.

21. ordinary language.

۲۲ . افلاطون (حدود ۴۲۸-۳۴۸ قبل از میلاد) Plato فیلسوف بزرگ یونانی .

۲۳ . رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) Rene Descartes فیلسوف فرانسوی .

۲۴ . گوتفرید ویلهلم لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) حکیم آلمانی .

۲۵ . امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) Immanuel Kant فیلسوف آلمانی .

۲۶ . پی یر دوئم (۱۸۶۱-۱۹۱۶) Pierre Duhem فیزیکدان، مورخ علم، و فیلسوف علم فرانسوی .

۲۷ . هانری پوانکاره (۱۸۵۴-۱۹۱۲) Henri Poincaré ریاضیدان، فیزیکدان و و فیلسوف علم فرانسوی .

۲۸ . فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) Francis Bacon فیلسوف انگلیسی .

۲۹ . تامس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) Thomas Hobbes فیلسوف انگلیسی .

۳۰ . جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) John Steuart Mill متفکر انگلیسی .

۳۱ . برتراند راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) Bertrand Russel فیلسوف و منطقی انگلیسی .

۳۲ . تالس / طالس (۶۲۴-۵۴۸ قبل از میلاد) Thales فیلسوف یونانی .

۳۳ . آلبرت اینشتین (۱۸۷۲-۱۹۵۴) Albert Einstein فیزیکدان آلمانی - امریکائی - سوئیسی

۳۴ . ویلیام گیلبرت (۱۵۴۰-۱۶۰۳) William Gilbert دانشمند انگلیسی .

۳۵ . آیزاك نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷) Isaac Newton دانشمند انگلیسی .

۳۶ . روجر جوزف بوسکوویچ (۱۷۱۱-۱۷۸۷) Roger Joseph Boscovichریاضیدان، فیزیکدان و دانشمند یوگسلاویائی - ایتالیائی

۳۷ . مایکل فارادی (۱۷۹۱-۱۸۶۷) Michael Faraday دانشمند انگلیسی .

38. artificial model langmage.

39. measurable.

۴۰ . ویلیام هیوول (۱۷۹۴-۱۷۶۶)William Whewell دانشمند انگلیسی .

۴۱ . چارلز ساندرز پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) Charles Sanderz Peirce فیزیکدان، ریاضیدان و منطقی آمریکائی .

۴۲ . امیل مایرسون (۱۸۵۹-۱۹۳۳) Emile Meyerson . مورخ علم لهستانی - روسی .

۴۳ . آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) Alfred North Whitehead فیلسوف انگلیسی .

44. reasonable belief.

۴۵ . جیمز کلارك مکسول (۱۸۳۱-۱۸۷۹) James Clerk Maxwell فیزیکدان انگلیسی .

46. scientific problem situations.

۴۷ . ارنست تسرملو (۱۸۷۱-۱۹۵۳) Ernst Zermelo ریاضیدان آلمانی .

48. propositional function.

49. in tuitive principle of abstraction.

50. vicious circle principle.

51. theory of types.

۵

رهیافت ساختاری به فلسفه توصیفی علم*

ترجمهٔ: شاپور اعتماد

نوشتهٔ: جوزف د. اسنید

عبارت «فلسفهٔ علم» فعالیتهای بسیاری را در برمی گیرد که به مسائل فلسفی بسیار گوناگونی دامن می زنند. برای آنکه تصور روشنی از کار فلاسفهٔ علم پیدا کنیم سودمند است که به طور بسیار کلی میان آن مسائل فلسفی که از کار روزانهٔ رشته‌های علمی خاص نشأت می گیرند و مسائلی که با ماهیّت فعالیت علمی به طور کلی رابطه دارند، فرق بگذاریم.

مسائل نوع اول اساساً مسائلی هستند که با ارائه و تأمین صورتبندی سازگار و روشن ادعاهای تجربی علوم خاص موردنظر در ارتباط می باشند. این مسائل بیشتر مسائلی "فلسفی" هستند تا مسائلی "موضوعی"، زیرا پرسشهایی از "مرتبه دوّم" می باشند. پرسشهائی هستند در مورد دستگاه مفاهیمی[1] که در علم معینی مورد استفاده قرار می گیرد تا پرسشهایی در مورد موضوع آن علم.

---

* Joseph D. Sneed, «The Structural Approach to Descriptive Philosophy of Science» in *Communication and Cognition*: Vol. 10 (2), pp 79-86.

اگرچه ما می توانیم میان مسائل "فلسفی" و مسائل "موضوعی" هر علم خاصی تمایزی قائل شویم، [باید توجه داشت که] به نظر نمی رسد که مرز میان آنها خیلی دقیق باشد. هر دانشمندی غالباً در آن واحد برای حل این دو نوع مسائل می کوشد، و حاصل کوششهای او از سوی جامعهٔ حرفه‌ای[۲] واحدی پذیرفته می شود و مورد تأیید و تحسین قرار می گیرد. مهمتر اینکه "داده‌های" تجربی تقریباً به همان صورت که محدودهٔ راه‌حل [های پذیرفتنی] مسائل علمی واقعی را تعیین می کنند، محدودهٔ راه‌حلهای قابل قبول این نوع مسائل فلسفی را هم معلوم می سازند.

مسائل نوع دوّم - "نظریهٔ علمی چیست؟"، "توضیح علمی چیست؟"، "چه چیزی شاهد نظریهٔ علمی به شمار می آید؟"، "چه وقت نظریه‌ای را شواهد موجود تایید یا رد می کنند؟"، "ساخته‌های نظری[۳] چیستند، چه وقت لازمند، و چرا لازمند؟" - به این نوع مسائل معمولاً از زاویه‌ای کاملاً متفاوت با مسائل نوع اول نگریسته می شود. زیرا اولاً به نظر می رسد که پذیرش راه‌حل های آنها کمتر تابع محدودیتهایی از نوع واقعیتهای تجربی باشد؛ ثانیاً به نظر می رسد که تمایز نسبتاً روشنی میان پرداختن به این مسائل و پرداختن به علم تجربی معینی وجود داشته باشد؛ و بالأخره غالباً به نظر می رسد که راه‌حلهای ارائه شده برای این مسائل قالبی دستوری[۴] یا تشریعی[۵] داشته باشد.

این نوع فلسفه‌پردازی دستوری دربارهٔ ماهیت علوم تجربی به هیچ وجه به فلاسفه حرفه‌ای علم محدود نمی شود. زیرا این شاخه از فلسفه حرفه‌ای[۶] در مجموع در قرن بیستم پدید آمده است، در حالیکه شاید بتوان ادعا کرد که فلسفه‌های دستوری علم با ارسطو شروع شده باشد. فلسفه دستوری علم، تا اندازه‌ای، تلاشی بوده است که دانشمندان تجربی مشغول به تحقیق[۷] برای دفاع از روش خود در برابر منتقدان آن می کرده‌اند.

انگیزه‌های دیگر برای ارائه و تأمین تفسیری دستوری از علوم تجربی پرشمار و پیچیده است. لیکن در دوران اخیر دوتا از این انگیزه‌ها اهمیت خاصی یافته‌اند. نخست اینکه انقلاب در علم فیزیك در اوائل قرن کنونی بسیاری از فلاسفه را به درد سر انداخت. ظاهراً کارناپ براین عقیده بود که علوم تجربی چنانچه به درستی هدایت شوند باید پیشرفت پیوسته‌ای داشته باشند و هرگز نیازی به تجدیدنظر در مفاهیم اساسی آنها نباشد. در نظر او وظیفهٔ فلسفه این بود که اصول روش شناختی

راهنمائی فراهم آورد که برای پرهیز از انقلابهای فاجعه‌آمیز در علوم تجربی کفایت کنند. دوم اینکه به نظر می‌رسید رشد و گسترش علوم رفتاری و اجتماعی، نظریه‌های ریشه‌دار و جا افتاده اقتصادی، سیاسی و دینی را در معرض خطر قرار داده است، درست به همانگونه که رشد و گسترش علم فیزیك در قرن هفدهم چنین خطری ایجاد کرده بود. برخی از متفکرین به فلسفه پناه بردند تا بتوانند تفسیری از اینکه "علم واقعی" چیست پیدا کنند، به این امید که بتوانند به ضرب آن، علوم رفتاری و اجتماعی را به راه بیاورند.

نمی‌خواهم بگویم که این دیدگاه دستوری در فلسفه علم به طور کلی غیرمعقول است. در عوض، می‌خواهم تصور دیگری از ماهیت فلسفه علم بطورکلی ارائه دهم، و دلائلی بر معقول بودن و سودمندی احتمالی آن بیاورم. هدف اصلی من این است که مبانی این دیدگاه را به تصریح بیان کنم و استدلال کنم که محاسنی دارد که از محاسن دیدگاه دستوری متمایز است.

در درجه اول معتقدم که تمایز مرسوم میان آن دسته از مسائل فلسفه علم که به علوم معین مربوط هستند و آن دسته از مسائل فلسفه علم که مربوط به علم به طورکلی هستند، گمراه کننده است. به اعتقاد من ما می توانیم تصور کنیم که مسائل فلسفی در مورد ماهیت علم به طورکلی، اساساً مشابه مسائل فلسفی ایست که در ارتباط با نحوهٔ عمل یکایك علوم تجربی پدید می آید. به خصوص اینکه هیچ ضرورتی ندارد که فلسفهٔ علم به طورکلی را به عنوان مبحثی دستوری به معنایی خاص به شمار آوریم - یعنی به همان معنی که فلسفهٔ علوم معین را مبحثی دستوری تلقی نمی کنیم. ادعای من این است که یك علم تجربی وجود دارد که آن را "علم العلم"[8] می توان نامید. ما می توانیم فلسفه علم بطورکلی را مبحثی به شمار آوریم که با مسائل ارائه و تأمین چارچوب تصویری سازگار و روشنی سروکار دارد، چارچوبی که به کمك آن می توان ادعاهای نظریه‌های تجربی معین را در مورد ماهیت فعالیت علمی صورتبندی کرد. از این راه فلسفه علم به طورکلی تبدیل می شود به "طفیلی"[9] علم تجربی، درست به همان گونه که فلسفهٔ فیزیك و فلسفهٔ زیست‌شناسی طفیلی علوم تجربی خاصی هستند که مبانی تصوری‌شان را بررسی می کنند.

"علم العلمی" که در اینجا موردنظر من است یك علم اجتماعی است که

موضوع اصلی آن را جوامع علمی تشکیل می دهند. جوامع علمی گروههایی از مردم هستند که سرگرم فعالیتی مشترك هستند، که یکی از محصولات آن نظریه‌های علمی است. این گروهها از راه‌های گوناگونی با کل جامعه در تماس هستند و با آن برهم کنش دارند. تاریخ دارند. در واکنش به‌عوامل خارجی وداخلی، هردو، پدید می آیند، تکه‌تکه می شوند، یکی می شوند و از بین می روند. محصولات آنها ـ نظریه‌های علمی و دانش علمی مربوط به آن ـ نیز با گذشت زمان تغییر و تحول می یابند، و این تغییر و تحول پیوندی تنگاتنگ با جوامعی دارد که آن محصولات را تولید می کنند. این مطالب تقریباً موضوع نظریهٔ علم را تشکیل می دهد.

البته نباید فکر کرد که علم العلم تجربی یا بررسی مبانی تصوری آن، یعنی فلسفه علم به طورکلی، کاملاً بری از هرگونه پیامد دستوری است. ادعای من فقط این است که به همان معنی که علوم تجربی دیگر و تحقیق در مبانی مفهومی آنها پیامد دستوری ندارند، این علم نیز فاقد پیامدهای دستوری هست. برای روشن شدن مطلب بد نیست طرق مختلفی را که این مباحث می توانند پیامدهای دستوری داشته باشند از یکدیگر تمیز و توضیح دهیم.

نخست اینکه، نظریهٔ تجربی علم، مانند هر نظریه تجربی دیگری می تواند پیامدهای عملی داشته باشد. تا آنجا که محصولات جوامع علمی ـ نظریه‌های علمی و اطلاعات علمی ـ برای جامعه به معنای وسیع کلمه ارزشمند است، سودمند است بدانیم که آیا جامعه به معنای وسیع کلمه می تواند "برونداد"[11] جوامع علمی را تحت تأثیر قرار دهد یا آن را تعیین کند و اگر می تواند، چگونه این امر مسأله‌ای در زمینهٔ "تکنولوژی اجتماعی"[12] است. علم العلم تجربی خود یك رشته تحقیقاتی پایه است که "برونداد" آن طبعاً باید به این مسأله تکنولوژیك مربوط باشد. به این ترتیب، علم العلم تجربی، مانند علوم تجربی دیگر، به این معنا "دستوری" است که اطلاعات حاصل از آن ممکن است در تصمیم گیری های تکنولوژیك به کار بیاید.

تحقیق در زمینهٔ مبانی مفهومی یك علم تجربی به معنای کاملاً متمایز دیگری هم می تواند پیامدهای دستوری داشته باشد. در کار تلاش در امر تامین بازسازی عقلی[13] هر مجموعه یا پیکره‌ای از نظریه تجربی ملاحظاتی از قبیل سازگاری[14]، اقتصاد فکری[15] و زیبایی[16] راهنمای آدمی قرار می گیرند. روشن است که لااقل

برخی از این عوامل، دستوری یا بسیار ذهنی [۱۷] می باشند. هیچ دلیلی وجود ندارد که انتظار داشته باشیم فقط یك راه واحد برای تعیین و ارائهٔ دستگاه مفهومی اساسی برای سخن گفتن دربارهٔ علم به طورکلی وجود داشته باشد. مرزهای پیشنهادهای قابل قبول را افکار شهودی و ماقبل نظری [۱۸] ما درباره اینکه چه چیزی علم تجربی به شمار می آید، مجموعهٔ روزافزون اطلاعات اجتماعی ـ تاریخی و نیازهای سازگاری منطقی تعیین می کنند.

لیکن باز باید تاکید کرد که آزمون تعیین کننده [۱۹] در مورد شایستگی بازسازی‌های فلسفی ماهیت علم به طورکلی این است که آیا فکر ما را در مورد نمونه‌های معین فعالیت علمی روشن می کنند یا نه. تعمیمهای جامع ولی کلی پردازانه [۲۰] دربارهٔ ماهیت علوم تجربی حتی اگر با ابزار ریاضی پیچیده و زیبا هم صورتبندی شده باشد همچنان مطالبی سترون خواهد ماند مگر آنکه بتوان آنها را با نمونه‌های معینی مربوط کرد، البته این ارتباط باید در سطحی از تفصیل و جزئیات صورت پذیرد که با بهترین داده‌های اجتماعی ـ تاریخی موجود سازگار باشد، و این کار همیشه آسان نیست. غالباً، استخراج اطلاعات جالب توجه در مورد تحول نظریه‌های تجربی (از یك دیدگاه نظری معین) از توصیفهای تاریخی موجود کار دشواری است. این نوع "اختلاف" [۲۱] میان نظریه انتزاعی و بررسی تجربی، خصوصیتی نیست که منحصر به علم العلم باشد، ولی شاید در این مورد حادتر باشد، و به نظر می رسد که بار کم کردن این اختلاف به دوش فیلسوف و نظریه‌پرداز است. تنها از طریق تلاش جدی به کار بستن ابزارهای خود در مورد داده‌های تاریخی است که او می تواند محقق تجربی را قانع کند که از میان برداشتن اختلافهایی که او می بیند، به زحمتش می ارزد. به نظر می رسد که وجود نوعی سینرژی [۲۲] یا هماهنگی میان نظریه مجرد و بررسی تجربی مشخصهٔ یك علم تجربی بالغ [۲۳] باشد. شاید علم العلم دارد به مرحلهٔ بلوغ نزدیك می شود.

با در نظر داشتن این مقدمه، اکنون می خواهم پیرامون یك تلاش جزئی در مورد ارائه یك تصویر مفهومی [۲۴] برای علم العلم تجربی مطالبی بیان کنم. می گویم "جزئی" زیرا آنچه در اینجا می خواهم بگویم تنها با "محصولات" جوامع علمی ـ یعنی نظریه‌های علمی و امور مربوط بدان ـ ارتباط دارد. به دو دلیل به نظر طبیعی می رسد که با پرداختن به محصولات جوامع علمی، بطور جداگانه، شروع کنیم.

نخست به این دلیل که امید می رود که شاید بتوان تنها به کمك این ابزار مفهومی، تاریخچه‌ای "صرفاً عقلانی" از علم ارائه داد. "صرفاً عقلانی" به این معنا که فقط تحول ادعاهای علمی واقعی در جهان، در انتزاع کامل از زمینهٔ اجتماعی، مورد بررسی قرار می گیرد. دوّم به این دلیل که این قسمت از فلسفهٔ علم بطور کلی محور آثار فلاسفهٔ تحلیلی علم را در این قرن تشکیل داده است، و اگر بخواهیم از دستاوردهای این سنت استفاده کنیم، درست در همین زمینه است که می توان امیدوار بود که این دستاوردها حائز اهمیت و مربوط باشند.

اندیشهٔ اصلی "دیدگاه ساختاری"[۲۵] در مورد نظریه‌های علمی این است. خصیصهٔ اساسی نظریه‌های علمی ادعاهای تجربی صریح آنها در مورد اینکه جهان چگونه است، نیست، بلکه این خصیصه عبارت از آن ساختارهای مفهومی - ریاضی[۲۶] است که به منظور طرح این ادعاها به کار می رود، بعلاوهٔ یك سلسله پدیده که این ادعاها در مورد آنها طرح می شوند. هویت یك جامعهٔ علمی واحد را پایبندی آن به کار بست یك ساختار ریاضی معین در مورد یك سلسله پدیده‌های مشخص تعیین می کند. در طول عمر یك جامعهٔ علمی، معمولاً با به کار بستن آن ساختار مفهومی خاص[۲۷]، ادعاهای بسیار گوناگونی در مورد دامنهٔ کاربردهای موردنظر[۲۸] مطرح خواهند شد. هرکدام از این ادعاهای تجربی مشخص از طریق مقایسهٔ پیش بینی های آن با مشاهدات قابل ابطال است. امّا این "ادعا" که این ساختار مفهومی را می توان به نحوی از انحاء در بررسی حوزهٔ کاربردهای موردنظر به کار بست به این آسانی ها قابل ابطال نیست.

برخی از "واقعیتهای" مربوط به جوامع علمی که این تمایز اساسی میان "نظریه‌ها" به عنوان ساختارهای مفهومی و نظریه‌ها به عنوان [مجموعه‌ای از] گزاره‌ها به توضیح آنها کمك می کند عبارتنداز: چگونه برخی از محصولات جوامع علمی تقریباً به طور کامل از ابطال تجربی مصون می باشند؛ چگونه اعضای مختلف یك جامعه علمی واحد می توانند، حتی در یك زمان، از ادعاهای مختلفی در مورد ماهیت پدیده‌های معینی دفاع کنند؛ چگونه تغییر گسسته و انقلابی در سیر تحول علوم تجربی رخ می دهد. این تمایزات اساسی، در صورتی که با ادغام صریح حوزه کاربردهای موردنظر در معیار هویت برای "نظریه علمی" همراه شود، مطالب زیر را نیز روشن می کند: که چرا راههای "غیر متعارف" بررسی مسائل

متعارف از سوی یك جامعهٔ علمی پذیرفته نخواهد شد، حتی اگر جواب آنها به مسأله از بهترین جواب سنتی موجود "بهتر" باشد؛ که چرا حل مسائل غیرمتعارف، حتی شاید به کمك روش های متعارف، از سوی یك جامعه علمی پذیرفته نخواهد شد. ادعای مورخین "تجدیدنظر طلب[۲۹]" علم، افرادی چون توماس کوهن، مبنی براینکه این خصوصیات خصیصه‌های جوامع علمی هستند ادعایی جدل برانگیز بوده است. زیرا با نظریه‌های متداول دربارهٔ عینیت، امکانات و عقلانیت فعالیت علمی تعارض دارد. لیکن وقتی این ادعا با تفصیل بیشتری تصریح شود، لااقل، بخشی از تأثیر ضربهٔ روحی اولیه[۳۰] آن کاهش می یابد.

هرکدام از اجزای [اصلی] یك نظریهٔ علمی ـ ساختار مفهومی و حوزهٔ کاربردهای موردنظر آن ـ را می توان به صورتی بسیار دقیقتر مشخص کرد. حاصل این کار این است که، چه به طورکلی و چه در مورد نمونه‌های مشخص، اظهارنظر در مورد ساختار مفهومی ساده‌تر از اظهارنظر در مورد حوزهٔ کاربردی موردنظر آن است. در مورد نظریه‌های پیشرفته‌ای که کاملاً صورت ریاضی یافته‌اند، ساختار مفهومی را می توان به عنوان ریاضیات محض[۳۱] تلقی کرد، و می توان امیداوار بود که آن را به دقیق‌ترین و زیباترین شکلی که استعداد ریاضی ما اجازه می دهد، در آورد.

ریاضیات محض فقط وقتی به علم تجربی تبدیل می شود که به منظور طرح ادعاهایی در مورد حوزهٔ معینی از پدیده‌ها به کار رود. برای آنکه تصویر کاملی از یك نظریه تجربی ارائه داده باشیم باید حوزه‌ای از کاربردهای موردنظر را مشخص کنیم و نیز بیان کنیم که چگونه ساختار ریاضی خاصی به کار می رود تا چیزی دربارهٔ این حوزه بگوید. در چارچوب محدود مقالهٔ حاضر فقط می توانیم تا حدودی به این نکته بپردازیم که به طورکلی چگونه می توان ساختارهای مفهومی را برای طرح ادعاهایی تجربی در مورد حوزهٔ معینی از کاربردهای موردنظر به کار بست.

معمولاً عناصر ساختار مفهومی ـ ریاضی وابسته با هر نظریهٔ تجربی از چهار بخش تشکیل شده است:

ساختارهای غیرنظری[۳۲]: تعیین خصوصیات کلی نوع چیزهایی که می توان کاربرد نظریه به شمار آورد به کمك مفاهیمی که مستقل از نظریه مورد نظر قابل فهم باشند ـ مفاهیم غیر نظری[۳۳].

ساختارهای نظری[۳۴]: تعیین خصوصیات کلی مفاهیم منحصر به نظریهٔ موردنظر ـ مفاهیم نظری[۳۵] ـ و اینکه چگونه آنها در کاربردهای مشخص با مفاهیم غیرنظری مربوط می شوند.

قوانین نظری[۳۶]: روابط مشخصی که میان مفاهیم غیرنظری و نظری در برخی از ساختارهای نظری، ولی نه در همهٔ آنها، برقرار است.

قیدها[۳۷]: محدودیتهایی در مورد کاربست مفاهیم نظری که در کاربردهای مختلف نظریه ظاهر می شوند.

تعیین خصوصیات ساختارهای غیرنظری فقط شرط لازمی را که چیزی یکی از کاربُردهای موردنظر نظریه باشد، معلوم می کند. این ساختار به ما می گوید که چه مفاهیمی در توصیف "داده‌های" آن نظریه لازمند. فرض براین است که ارزش راستی گزاره‌هایی را که این مفاهیم را به کار می گیرند می توان بدون مفروض گرفتن راستی هیچ یك از "ادعا"های نظریه مورد بحث تعیین کرد. لیکن، لزومی ندارد که این مفاهیم به عنوان مفاهیمی غیرنظری به معنایی مطلق در نظر گرفته شوند، بلکه ممکن است در نظریه‌های دیگر کاملاً به عنوان مفاهیمی نظری ظاهر شوند.

هر نظریهٔ تجربی کار خود را با یك مبنای تصوری نسبتاً غیرنظری آغاز می کند. امّا به هیچ‌وجه لزومی ندارد که آن مبنای تصوری نسبت به همه‌چیز غیرنظری باشد. ما می توانیم عمل وارد کردن مفاهیم نظری را عملی "گام به گام"[۳۸] تلقی کنیم و از این طریق می توانیم بخش قابل توجهی از ساختار منطقی علوم تجربی را روشن سازیم بی آنکه در جست‌وجوی یك مبنای مشاهداتی محض برای بازسازی کل علوم تجربی باشیم.

ساختارهای نظری را که در اینجا ظاهر می شوند، می توان به عنوان ساختارهایی غیرنظری به شمار آورد که مفاهیم نظری دیگری به آنها "قلاب می شوند". این ساختارها باید به صورتی کلی در سراسر کاربردهای نظریه با مفاهیم غیرنظری ارتباط یابند. لیکن این رابطه لزومی ندارد به آن اندازه دقیق باشد که تعریف پذیری مفاهیم نظری را برحسب مفاهیم غیرنظری تضمین کند. برای آنکه این مطلب را بفهمیم کافی است درك کنیم چگونه می توان قوانین نظری را برای طرح ادعاهای تجربی به کار بست.

ساده‌ترین راه فهم این مطلب این است که ساختارهای غیرنظری را به عنوان یك مجموعه تصور کنیم، یعنی مجموعهٔ همهٔ اشکال تصورپذیری[39] که یك پدیدهٔ معین بتواند رخ دهد. کار نظریهٔ ما آنگاه این است که زیر مجموعه‌ای از این مجموعه را جدا سازد ـ مجموعهٔ همه موقعیتهای تجربه‌پذیر[40]. گزاره‌ای که ما به کمك نظریه خود می خواهیم طرح کنیم این است که موقعیتهایی که ما مشاهده کرده‌ایم (و خواهیم کرد) همه جزو مجموعهٔ موقعیتهای تجربه‌پذیری که نظریه ما برگزیده است، هستند.

چگونه می توان قوانین نظری را برای برگزیدن مجموعهٔ ساختارهای غیرنظری تجربه‌پذیر به کار بست؟ مجموعهٔ ساختارهای غیرنظری تجربه‌پذیر فقط از آن ساختارهایی تشکیل می شوند که مفاهیم نظری را باید به آنها "قلاب کرد"، به گونه‌ای که ساختارهایی نظری به دست آید که قوانین نظری در آنها برقرار باشند.

شاید مهمترین نکته در مورد این تصور از مفاهیم نظری فضای بازی باشد که در امر ساختن مفاهیم نظری و صورتبندی قوانین نظری برای "خلاقیت" ایجاد می کند. لزومی ندارد که مفاهیم نظری برحسب مفاهیم غیرنظری تعریف شوند. قوانین نظری تعمیمهائی نیستند که به نحوی از انحاء از موارد مشخص انتزاع شده باشند. با این حال، این مفاهیم و قوانین را می توان به طور سرراستی به کار بست تا مجموعه‌ای از موقعیتها را که به طور غیرنظری توصیف شده‌اند، برگزینند. آن گاه این ادعا که داده‌های ما در این مجموعه قرار دارند ادعایی تجربی، تکذیب‌پذیر و سرراست است. اگر این مطالب به تصویر دقیقی از آنچه واقعاً در علوم فیزیکی ـ سرمشق های روش شناسی دقیق ـ می گذرد نزدیك باشد، آنگاه نتیجه‌ای که می توان گرفت این است که فلسفه‌های "عمل ورزانهٔ" علم[41] به احتمال قریب به یقین تلاش می کردند تا برای واردکردن مفاهیم نظری در علوم رفتاری معیاری تعیین کنند که حتی در علوم فیزیکی رعایت نمی شود (و لزومی هم ندارد که رعایت شود).

البته موضوع نحوهٔ کاربست مفاهیم نظری شامل چیزهای دیگری هم هست که این دیدگاه به آن نمی پردازد، لیکن این چیزهای دیگر هم از "عدم دقت"[42] معیار ساختن مفاهیم نظری ـ یعنی آن مفاهیم نظری که "از لحاظ تجربی با معنی" باشند ـ نمی کاهد. می توان طریقه‌ای هم برای مشخص‌تر کردن مفاهیم نظری معینی که برای بررسی مجموعهٔ داده‌های معینی لازم است، بدان اضافه کرد. ساختارها و

قوانین نظری مربوط به یك نظریه معمولاً به منظور طرح ادعاهایی در مورد سلسله‌ای از موقعیتها و کاربردها به کار می روند تا در مورد یك کاربرد بزرگ واحد. اینکه دقیقاً کدامیك از مشخصات مفاهیم نظری را بتوان به کاربست تا قوانین نظری در یك کاربرد معین نظریه برقرار باشند به طورکلی به مشخصه‌ای بستگی خواهد داشت که در کاربردهای دیگر به کار بسته شده است.

این امر بدان معنی است که گزاره‌هایی را که به کمك ابزار تصوری نظریه طرح می کنیم باید اساساً گزاره‌هایی دربارهٔ مجموعه‌هایی از کاربردهای موردنظر که احتمالاً با هم مرتبط اند قلمداد کنیم، آنگاه ادعای نظریه تقریباً این است که برای هرکدام از اعضای مجموعه می توان مفاهیم نظری را به نحوی تأمین کرد که قوانین نظری برقرار باشند و گذشته از آن، کل مجموعهٔ مفاهیم نظری در قیدهای خاص نظریه هم صدق کند[۴۳].

قیدهایی که در مورد کاربست مفاهیم نظری وجود دارند مشخصات آنها را در گذر از یك کاربرد نظریه به کاربرد دیگر به یکدیگر ربط می دهند. به نظر می رسد که این قیدها جنبه‌ای اساسی از این مفاهیم باشند. درست به خاطر همین جنبه است که ما می توانیم به طور شهودی از مشاهده یا تعیین مقادیر این مفاهیم سخنی بگوییم. در برخی از کاربردهای نظریه، که معمولاً کاربردهای ساده‌ای هستند، مشخصات مطلوب مفاهیم نظری برای صادق ساختن[۴۴] قوانین نظری، به طور یکتا[۴۵] تعیین خواهند شد. اگر این کاربرد به طور مناسبی با کاربردهای دیگر ارتباط یابد آنگاه شاید بتوان با استفاده از قیدها مفاهیم نظری را در کاربردهای دیگر تا حدودی مشخص کرد، حتی اگر این کاربردها به حدی پیچیده باشند که نتوان مفاهیم نظری را صرفاً بر مبنای مفاهیم غیرنظری موجود در آنها به طور یکتا تعیین کرد. مشخص کردن تابع نظری[۴۶] در کاربرد اول، نوعی مشاهدهٔ این مفاهیم "محسوب می شود". انتقال این مشخصه به کاربردهای دیگر نوعی کاربست نتیجه این مشاهده به منظور طرح پیش بینیهایی در مورد این کاربردها "محسوب می شود". البته کل این عمل تنها در صورتی معنی دار است که ادعای معینی از نظریه مورد بحث راست باشد. این مطلب به توضیح این امر کمك می کند که: چگونه روشهای مشاهدهٔ مفاهیم نظری به ادعاهای نظریه‌ای که شامل این مفاهیم نظری است بستگی دارد؛ چگونه معنی، به مفهوم مصداق[۴۷] مفاهیم نظری، می تواند به موازات گسترش حوزهٔ

کاربردهای واقعی نظری تغییر یابد و یا مشخص‌تر شود. در طول عمر یك نظریه، ابزار تصوری واحدی ممکن است برای طرح ادعاهای بسیار گوناگونی به کار رود. اینکه درست چه روشهایی برای مشاهدهٔ مفاهیم نظری موجود می‌باشند و اینکه نتیجه نهایی این امکانات مشاهداتی چه خواهد بود به ادعای خاصی بستگی دارد که طرح می‌شود. روی هم رفته می‌توان گفت که معنای مفاهیم نظری را هم خواص صوری آنها در ساختار تصوری نظریه و هم کاربستهای مشخص این ساختار در طرح ادعاهای تجربی، یعنی هردوی این عوامل، تعیین می‌کند. لیکن این امر به معنای آن نیست که نظریه به مفهومی، خود، داده‌های خود را می‌سازد[48] ـ یعنی مشاهداتی پدید می‌آورد که نمی‌توانند ادعاهای آن را ابطال کنند. مآلاً، ادعای نظریه و مشاهدات مربوطهٔ مفاهیم نظری "با مانع" داده‌هایی که به طور غیر نظری توصیف شده‌اند "برخورد می‌کند".

این تعبیر از نظریه‌های علمی تا اینجا فرق چندانی با تعبیر پوپر در مورد مسأله تکذیب‌پذیری ندارد. تنها، گزاره‌هایی که باید تکذیب شوند اندکی پیچیده‌تر هستند.

امّا امکان دارد که ساختار تصوری نظریه‌های تجربی جنبه‌هایی داشته باشد که محتوای تجربی شان، اگر نه کاملاً تهی، لیکن بسیار اندك باشد. ولی، این اجزا برای طرح ادعاهای قوی‌تری که بیشتر در معرض تکذیب‌اند ضرورت دارند. این اجزاء، اگر به تنهایی در نظر گرفته شوند، چیز چندانی درباره حوزه کاربردهای مورنظر بیان نمی‌کنند، و با این حال وجود آنها برای هر ساختاری که بخواهد چیزی بیان کند، ضروری است.

به طورکلی، ساختار تصوری نظریه‌های تجربی متشکل خواهد بود از یك سلسله عناصر از این نوع که بررسی کردیم. ساختارهای نظری و غیرنظری آنها یکی خواهد بود، یعنی ابزار تصوری اساسی آنها یکسان خواهد بود. لیکن قوانین نظری و قیدهای آنها فرق می‌کند. روی هم رفته، قوانین نظری مختلفی وجود خواهند داشت که در مورد هریك چنین ادعا می‌شود که در مورد زیر مجموعهٔ متفاوتی از کل حوزهٔ کاربردهای موردنظر به کاربردنی است. کل این سلسله از عناصر را می‌توان به عنوان شبکه‌ای از "عناصر نظریه"[49] به شمار آورد، به طوری که عنصر شامل "کلی ترین قانون" ـ قانونی که در مورد آن ادعا می‌شود که برای کل حوزه کابردهای

موردنظر صادق است ـ در رأس قرار می گیرد. ادعای این "عنصر واقع در رأس" می تواند بسیار ضعیف یا پوچ باشد. با وجود این، چنانچه آنها را با هم در نظر گیریم، ادعاهای همهٔ عناصری که تحت آن قرار می گیرند می تواند بسیار قوی باشد.

یکی از تصاویری که می توان از یك نظریهٔ علمی ترسیم کرد شبکه‌ای از این نوع است که "رأس" آن ثابت می ماند در حالی که شاخه‌های پایین تر آن به مرور زمان تغییر می کنند تا مجموعهٔ داده‌های رو به افزایش دربارهٔ حوزهٔ کاربردهای موردنظر را در برگیرند. اینکه عنصر واقع در رأس برای کل حوزهٔ کاربردهای موردنظر صادق است شاید ادعایی ضعیف، غیر جالب یا حتی پوچ باشد. امّا اینکه شبکه‌ای جالب و قوی از موارد مشخص [50] به کمك آن ساختنی است باوری است که می تواند یك برنامهٔ تحقیقاتی را توجیه کند.

اینکه این مفاهیم در امر توصیف تحول نظریه‌های علمی واقعی در واقع سودمند هستند، تنها از طریق بررسی تفصیلی موارد مشخص قابل اثبات است. شواهد مساعد و مطلوبی از این قبیل در دست است. متأسفانه بحث مفصل آن به خاطر وجود محدودیت در مورد حجم مطلب از حوصله این مقاله خارج است لیکن یك نکته هم باید مورد تاکید قرار گیرد. و آن این است که این شواهد کافی نیستند. قضاوت در مورد کفایت این نحوهٔ اندیشه‌پردازی در مورد نظریه‌های علمی باید همچنان امری موقتی باقی بماند تا آنکه آن را به طور دقیق تری و گسترده‌تری آزمون کنیم ـ از طریق بررسی عمیق تر مواردی که تاکنون بررسی شده ـ و از طریق بررسی مـوارد دیـگـر.

⁂ پی نوشتها و مآخذ:

1. conceptual apparatus
2. professional community
3. theoretical constructs
4. normative
5. legislative
6. professional philosophy
7. practicing empirical scientists
8. empirical "science of science"
9. parasitic
10. social science

11. output
12. social technology
13. rational reconstruction
14. consistency
15. economy
16. elegance
17. subjective
18. pre-theoretic
19. decisive test
20. broad generalization
21. gap
22. synergy
23. mature
24. conceptual scheme
25. structural view
26. mathematical-conceptual structures
27. char acteristic conceptual structure
28. intended applications
29. revisionist
30. initial shock effect
31. a piece of pure mathematics
32. non-theoretical structures
33. non-theoretical concepts
34. theoretical structures
35. theoretical concepts
36. theoretical laws
37. constraints
38. piecewise
39. conceptually possible
40. empirically possible
41. "operationalist" philosophies of science
[مترجم: "هر مفهوم با معنی علمی را باید به کمك اعمال فیزیکی قابل انجام تعریف کرد، و اینکه یك مفهوم علمی چیزی نیست مگر مجموعهٔ اعمالی که در تعریف آن منظور می‌شود." مراجعه کنید به
[P. Edwards (ed.), *Encyclopaedia of Philosophy*, «Operationalism», p. 544.
42. looseness
43. satisfies
44. satisfaction
45. uniquely
46. theoretical function
47. extension
48. in some sense manufactures its own dada
49. theory-elements
50. specializations

۶

خیال و واقعیت در علم

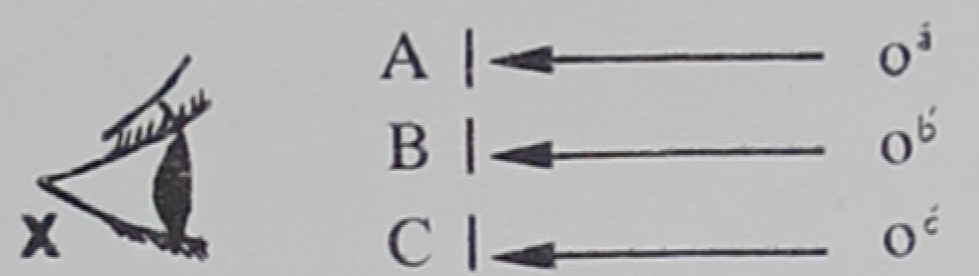
نوشتهٔ : **و.ت. استیس** ترجمهٔ : **عبدالحسین آذرنگ**

تا آنجا که من خبر دارم دانشمندان هنوز دربارهٔ الکترون، پروتون، نوترون و نظایر آن بحث می کنند. ما هیچ گاه اینها را به طور مستقیم نمی بینیم، بنابراین اگر بپرسیم از وجود آنها چگونه آگاهیم، ظاهراً تنها پاسخ ممکن این است که اینها استنباط از چیزی است که آن چیز را مستقیماً مشاهده می کنیم. چه نوع استنباطی؟ ظاهراً استنباط عِلّی. ذرات اتومی به گونه‌ای بر حسّ اندام جاندار تأثیر می گذارد و سبب می شود که موجود زنده، دنیای آشنای میز و صندلی و غیر ذلك را ادراك كند.

امّا آیا آشکار نیست که چنین برداشتی از علیّت، هرطور که تعبیر شود، بی اعتبار است؟ تنها دلیلی که برای اعتقاد داشتن به قانون علیّت داریم این است که قواعد یا توالیهایی را مشاهده می کنیم. می بینیم که در شرایط خاصی، B همیشه پس از A است. A را علت و B را معلول می نامیم. و توالی A-B را قانون عِلّی می خوانیم. نتیجه گرفته می شود که همهٔ توالیهای عِلّی مشاهده شده، توالیهایی است که در چیزهای محسوس عالَم آشنای ادراك است، و اینکه همهٔ قانونهای شناخته

شدهٔ علّی ، فقط بر عالم حسّی حاکم است و نه بر چیزی سوای آن یا ورای آن . و این بدان معناست که برای اعتقاد داشتن به اینکه قانون علیّت بتواند بر خارج از قلمرو ادراك حاکم باشد یا اینکه آن قلمرو بتواند علتهایی (نظیر اشیای خارجی موردنظر) داشته باشد که خود آنها ادراك نشده نباشد، یك فقره دلیل در دست نداریم و هیچ گاه نمی توانیم داشته باشیم .

همین مطلب را به زبان دیگری بیان می کنیم . فرض کنید توالی مشاهده شدهٔ A-B-C را داریم که در این نمودار با خطهای عمودی نشان داده شده است .



مشاهده‌گر X نگاه می کند و نمی تواند چیزی جز اشیای عالم آشنای ادراك را ببیند . چه حقّی و چه دلیلی دارد بگوید که علتهای A و B و C، یعنی á و b́ و ć، که اصلاً نمی تواند آنها را مشاهده کند، در پس عالم ادراك شده است؟ حقّی ندارد، زیرا هیچ گاه دیده نشده است قانون علیّت، که مشاهده‌گر بدان اتکاء دارد، خارج از سلسلهٔ ادراکات عمل کند، و از این رو نمی تواند دلیلی داشته باشد که علیّت خارج از سلسلهٔ ادراکات عمل می کند . و دلیل هم ندارد زیرا پدیدهٔ C با همان علت B و B با A و قس علی ذلك به قدر کافی تبیین شده است . لزومی ندارد و عملی زاید است که علت ثانوی b́ را برای B ، ć را برای C و نظایر آن را در کار بیاوریم . برای هر پدیده دو علت آوردن ، یك علت در یك عالَم و دیگری در عالَم دیگر، ضرورت ندارد و شاید حتی تناقض آمیز باشد .

پس ممکن است پرسیده شود آیا منکریم که ستاره علّت امواج نور، امواج نور علت تغییرات در شبکیهٔ چشم ، اینها علت ایجاد تغییرات در عصب نوری ، و این به نوبهٔ خود علت حرکات در یاخته‌های مغز و جز آن است؟ نه ، منکر نیستیم . اما علتها و معلولهای مشاهده شده ، همه در عالَم ادراك است . و هیچ گونه توالی داده‌های حسّی نمی تواند توجیه کنندهٔ پا بیرون نهادن از عالم ادراك باشد . اگر بپذیرید که هیچ گاه جز چیزهای محسوس و روابط و قواعد و توالیهای آنها چیز دیگری را مشاهده نمی کنیم ، پس بدیهی است که باید بکلّی زندانی حواسمان باشیم و هیچ وقت نتوانیم از بند آن رها شویم . نه تنها روابط علّی ، بلکه هر رابطهٔ مشهود

دیگری که بتوان نوعی استنباط را براساس آن قرار داد، فقط به اشیای محسوس دیگر و به روابط آن اشیاء می انجامد. پس نمی توان چیزی را که نامحسوس است از چیزی که محسوس است استنباط کرد.

واقعیت این است که اتوم از احساسها استنباط نشده است. البته هیچ کس منکر نیست که در نظریهٔ فیزیکی اتوم مقدار زیادی نتیجه‌گیری کاملاً معتبر استنباطی هست. اما استنباط کردن اتوم از داده‌های حسی در هیچ گونه تعبیر دقیق منطقی یافت نخواهد شد. فرضیه‌ای گذاشته می شود و مراحل استنباط ناظر به کاربرد فرضیه است، یعنی ناظر به پیش‌بینی احساسهای ممکن بیشتر و سازگاری درونی خود.

وقتی می گوییم اتوم از احساسها استنباط نمی شود، مقصود این است که نمی توانیم وجود اتوم را به طور قابل اعتبار از وجودِ احساسها استنباط کنیم. و این بدان معناست که برای قایل بودن به وجود اتوم اصلاً نمی توانیم دلیلی داشته باشیم. به همین دلیل برای بحث فرض می کنم که اتوم وجود ندارد یا به هرحال نمی توان فهمید که وجود دارد. یا نه؛ و هیچ دلیلی در دست ما نیست که بر وجود اتوم دلالت کند.

خوب، حالا اتوم چه وضعی پیدا می کند؟ آیا این طور فهمیده می شود که اتوم باطل، بی اهمیت و دروغ محض است؟ یقیناً نه. هیچ کس نمی داند اسمهای موجود در تقویمهای نجومی جز در صفحات این کتابها و در مغز گردآورندگان و خوانندگان آن در «کجاست». با این وصف مادام که به کمك اینها می توانیم احساسهای خاصی را پیش‌بینی کنیم، یعنی موقعیتها و زمان چیزهای بخصوص قابل ادراکی را که به آنها ستاره می گوییم پیشگویی کنیم، این اسمها «راست» است. و فرمولهای نظریهٔ اتومی نیز به همین معنا راست است و کاری که انجام می دهد مثل کار همان تقویمهاست.

پیشنهاد می کنم اینها را چیزی جز فورمولهای تندنویسی در نظر نگیرید، فرمولهایی که ذهن انسان آفریده برای اینکه به پیش‌بینی کردن تجربهٔ آن کمك کند؛ یعنی پیش‌بینی کردن احساسهایی که از آن تجربه به دست می آید. مرادم از «پیش‌بینی» در اینجا فقط اشاره به آینده نیست. محاسبه کردن خور گرفتی که در ۵۸۵ پیش از میلاد در آسیای کوچك دیده شد به همان معنایی است که اصطلاح پیش‌بینی را برای آن به کار می برم.

برای اینکه مقصود را روشنتر دریابیم اجازه بدهید همین مفهوم را در مورد دیگری، مثلاً در باب گرانش، به کار ببریم. نیوتون قانون گرانش را برحسب «نیرو» تنظیم کرد. گمان می رفت این قانون که چیزی جز فرمولی ریاضی نیست، بر عمل این نیروهای موجود حاکم است. امروزه به وجود چنین نیروهایی اصلاً عقیده ندارند. اکنون می توان بدون توجه به این نیروها، قانون گرانش را برای پیش بینی پدیده‌های نجومی به کار برد. برای عالِم اهمیتی ندارد که چنین نیروهایی وجود دارد یا نه. می توان گفت که این مسأله‌ای صرفاً فلسفی است. و گمان می کنم فیلسوف اینها را غیر واقعی می داند. اما سبب نمی شود که قانون گرانش بلااستفاده یا نادرست باشد. اگر هنوز هم بتواند برای پیش بینی پدیده‌های نجومی به کار رود، حالا همان قدر درست است که قبلاً درست بود.

راست است که حالا در قانون گرانش عیب و ایراد دیده‌اند و قانون دیگری، یعنی قانون اینشتین، جای آن را گرفته است. و گاه تصّور می شود که علتش این است که دیگر به این نیروها عقیده ندارند. اما قضیه این نیست. چه این نیروها باشد و چه نباشد هیچ اهمیتی ندارد. چیزی که اهمیت دارد این کشف است که قانون نیوتون به ما کمك نمی کند واقعیتهای اخترشناسی بخصوصی، مثلاً موضع دقیق سیارهٔ عطارد را به درستی پیش بینی کنیم. از این رو فرمول دیگری، یعنی فرمول اینشتین، جای آن را گرفته است، زیرا این فرمول به پیش بینی های درست امکان می دهد. این قانون تازه از قضا فرمولی هندسی است؛ ریاضیات محض است و نه چیز دیگری. اشاره‌ای به نیرو ندارد. تا آنجا که من خبر دارم حتی در صورت ریاضی محضش اشاره‌ای به «پستی و بلندیهای مکان ـ زمان» ندارد. و اهمیتی ندارد که چنین پستی و بلندیهایی وجود داشته باشد یا نداشته باشد. به این دلیل که پستی و بلندیها را جایگزین نیرو ساخته است از قانون نیوتون درست تر نیست، بلکه تنها به این سبب درست‌تر است که فرمول پیش بینی دقیقتری است.

نه تنها می توان گفت که نیرو وجود ندارد، بلکه به این اعتبار می شود گفت که «گرانش» وجود ندارد. گرانش «چیزی» نیست، مگر فرمولی ریاضی که فقط در ذهن ریاضیدانان است. و همان طور که فرمول ریاضی نمی تواند علت فروافتادن جسم باشد، گرانش هم نمی تواند علت سقوط اجسام باشد. زبان رایج در اینجا ما را گمراه می کند. صحبت بر سر قانون گرانش است و فرض کنید که این قانون بر

اختران «تعمیم» دارد. بنابراین، تصّور این است که دو چیز وجود دارد، یعنی گرانش و اختران، و گرانش که یکی از این دو چیز است، سبب ایجاد تغییرهایی در دیگری می شود. فی الواقع چیزی جز اجسام متحرك وجود ندارد. و قانون نیوتون و اینشتین، به عبارت درست، هیچ کدام قانون گرانش نیست. هردو، قانون اجسام متحرك است، یعنی فرمولهایی است که به ما می گوید چگونه این اجسام حرکت خواهد کرد. همان طور که در گذشته «نیرو» را به زور در قانون نیوتون جای دادند (گیریم خودش جا داده باشد) حالا هم عده‌ای که ترویجگر نسبیّت‌اند «پستی و بلندی در مکان ـ زمان» را در قانون اینشتین به زور جای داده‌اند. می شنویم که می گویند دلیل حرکت سیارگان در مدارهای منحنی این است که سیارگان نمی توانند از وسط پستی و بلندیهای مکان ـ زمان بگذرند و به ناچار آنها را دور می زنند! سیارگان نه بر اثر نیرو، بلکه به سبب پستی و بلندی «این سو و آن سو» کشیده می شوند! اما این پستی و بلندیها استعارهٔ محض است. و هرکس برای آنها وجود قایل باشد با این پرسش دشوار رو به رو خواهد شد که «مکان منحنی»، «در» چه چیزی منحنی است. پرداختن به این موضوع که چرا انسان این دو پدیدهٔ عجیب الخلقهٔ مابعدالطبیعی نیرو و پستی و بلندی در مکان ـ زمان را ابداع کرده است، با بحث ما بی ارتباط نیست. علت این است که انسان هیچ گاه خود را از این اندیشهٔ بی معنا که علم «تبیین کننده» امور است رها نکرده است. قناعت به این نمی کردند که قانونهایی داشته باشند که فقط به آنها بگوید سیارگان در واقع چنین و چنان حرکت می کنند. انسان می خواست بداند «چرا» سیارگان چنین و چنان حرکت می کند. از این رو بود که نیوتون در پاسخ گفت: «نیرو». بشریت گفت: «بلی، نیرو تبیین می کند.» می فهمیم نیرو چیست. هرگاه کسی ما را بِکَشَد یا هُل بدهد آن را احساس می کنیم. بنابراین گمان می رفت که با چیزهای آشنا حرکات «تبیین» می شود، زیرا چیزهای آشنا به احساسهایی که آدمی در ماهیچه‌هایش حس می کند شباهت دارد. پستی و بلندی دقیقاً به همین دلیل وارد شد. اینها بسیار آشنا به نظر می رسد. اگر میز بیلیارد برآمدگی داشته باشد، گوی غلتان به آن می خورد و مسیرش کج می شود. سیارگان عیناً چنین وضعی دارند. بشریت گفت: «بلی، می فهمم، چه‌قدر ساده است، همه‌چیز را تبیین می کند».

اما قانونهای علمی که درست تنظیم شده باشد، هیچ چیزی را «تبیین»

نمی کند. فقط به صورت خلاصه شده و تعمیم یافته‌شان می گویند چه چیزی اتفاق می افتد. به اعتقاد من هیچ دانشمندی و هیچ فیلسوفی نمی داند چرا چیزی اتفاق می افتد و نمی تواند هیچ چیزی را «تبیین» کند. قانونهای علمی بیان کنندهٔ هیچ چیز نیست، جز این واقعیت سرد که «وقتی A روی بدهد، B نیز همواره روی می دهد.» و پیداست که این گونه قانونها به ماتوانایی پیش بینی کردن می دهد. اگر بعضی از دانشمندان، پستی و بلندی را جایگزین نیرو ساخته‌اند پس فقط خرافه‌ای را به جای خرافهٔ دیگری گذاشته‌اند. شخصاً معتقد نیستم که علم چنین کاری کرده باشد، ولو آنکه عده‌ای از دانشمندان چنین عقیده‌ای داشته باشند. بالاخره قطع نظر از هر چیز دانشمندان بشرند و همان نیازی را به «تبیین» دارند که سایر مردم.

به نظر من اتوم عیناً همان وضعی را دارد که نیرو و پستی و بلندی مکان ـ زمان. در واقع فرمولهای ریاضی که وسیلهٔ علمی بیان نظریهٔ اتومی است، فقط فرمولهای محاسبهٔ احساسهایی است که در شرایط معیّنی بروز می کند. اما همان طور که ضعف ذهن انسان ایجاب می کرد که چیزی واقعی، که می توان آن را «خود گرانش» یا «نیرو» نامید، با فرمولهای گرانش مطابقت دهد، همین ضعف ایجاب می کند که چیزی واقعی با فرمولهای اتومی مطابقت کند؛ و این چیز واقعی اتوم نام دارد. در حقیقت اتوم بیش از آنکه گرانش سبب فروافتادن سیب باشد، علت ایجاد احساس نیست. تنها علت احساس، احساسهای دیگر است. و رابطه‌ای که میان اتوم و احساس حس می شود رابطهٔ علت و معلول نیست، بلکه رابطهٔ فرمولی ریاضی با واقعیتها و رویدادهایی است که ریاضیدان را به محاسبه کردن توانا می سازد.

بعضی از مولفان گفته‌اند که عالم فیزیکی، رنگ و صوت و طعم و بو ندارد. امتداد مکانی هم ندارد. شاید حتی عدد ندارد. نباید تصّور کنیم که به گونه‌ای به دنیای ما شباهت دارد یا اینکه می توانیم با نسبت دادن خصوصیات دنیای خودمان به آن، آن را بشناسیم. چرا این پیشرفت به نتیجه منطقی اش نسبت داده نشود؟ چرا از این فکر صرف نظر نشود که حتی خصلت «وجود» را، که دنیای آشنای ما دارد، داراست؟ ما از بو، رنگ، طعم صرف نظر کرده‌ایم. حتی از مکان و شکل چشم پوشیده‌ایم. عدد را از یاد برده‌ایم. مطمئناً دست آخر، صرف وجود جز چیز بی اهمیتی که از آن صرف نظر شود نیست. پس آیا مفهوم وجود است که «هاله‌ای با خود» دارد؟ گمان می کنم این طور است. «وجود» اتوم جز شبح سر برآوردهٔ اتومهای

ساچمه‌وار و گوی بیلیاردوار نیاکانمان نیست. البته اتومهای نیاکانمان اندازه، شکل، وزن، سختی داشت. اینها از بین رفته است، اما متفکران هنوز به وجود آنها پای بند مانده‌اند؛ همان طور که پدرانشان به همین دلیل وجود نیرو را رها نمی کردند. خرد آنها نیست که برای اتوم موجود دلیل دارد، بلکه تخیّل آنهاست. خیال می شود که اینها به گونه‌ای امور را تبیین و آنها را آشنا و مأنوس می کند.

بی مناسبت نیست که مثال دیگری آورده شود تا نشان دهد وجودهای تخیّلی چگونه در علم رواج دارد و بود و نبود آنها فی الواقع چه‌قدر کم اهمیّت است. دربارهٔ این مثال بحث عجیب و آزار دهندهٔ «فضاهای منحنی» را نمی کنیم. یکی از اصول فیزیك قانون بقای انرژی است، یا مشهور است که چنین است. نمی دانم نظریه‌ای که قایل به تبدیل گاه به گاه مادّه به انرژی است اگر تأثیری بر این اصل گذاشته باشد تأثیرش تا چه حدّ است. اما در درسی که برای ماست تأثیر ندارد. قانون بقای انرژی می گوید، یا مشهور است که می گوید مقدار انرژی در عالم همیشه ثابت است و انرژی هیچ‌گاه نه به وجود می آید و نه نابود می شود. این قانون قانونی بود کاملاً سرراست، اما به نظر می رسد استثناهای آشکاری داشته باشد. اگر سنگی را به هوا پرتاب کنید می گویند در فروافتادنش همان مقدار انرژی ای را که در پرتاب گرفته پس می دهد. اما فرض کنید سنگ فرو نیفتد. تصور کنید روی بام خانه‌تان بنشیند و همان جا بماند. بر سر انرژی ای که نمی توانید پس دادن آن را به جایی بیابید چه آمده است؟ انگار که از عالم ناپدید شده است. دانشمندان می گویند این طور نیست و هنوز به صورت انرژی پتانسیل در سنگ باقی است. این اصطلاح مستطاب «پتانسیل» - که به این ترتیب برای نجات از مخمصه به کار رفته است - وقتی به انرژی اطلاق شود چه معنایی می دهد؟ معلوم است، به این معناست که این گونه انرژی به صورت هیچ یك از «شکلهای» شناخته شدهٔ انرژی، یعنی گرما، نور، برق و نظایر آن وجود ندارد. اما این فقط معنای منفی کلمه است، معنای مثبت آن چیست؟ به عبارت دقیق معنایش این است که به هیچ شکلی وجود ندارد؛ چه انرژی وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد. مفهوم بینابین «پتانسیل» جایی بین وجود و عدم ندارد. و وجود انرژی فقط در آن چیزی است که بروز داده می شود. اگر انرژی بروز داده نشود انرژی نیست و وجود ندارد. انرژی ای که نتواند منتقل شود با گرمایی که گرم نباشد چه فرقی دارد؟ بنابراین وجود «پتانسیلی» انرژی توهّم است. واقعیتی که

عملاً و به تجربه می توان آزمود این است که اگر مقدار معینی انرژی (e) در عالم موجود باشد و سپس از عالم ناپدید شود (مثل موقعی که سنگ بربام نشست) همان مقدار انرژی (e) در شرایط شناخته شدهٔ خاصی همواره از نو بروز می کند و دوباره به وجود می آید. این مطلبی است که قانون بقای انرژی عملاً بیان می کند. و افسانهٔ انرژی پتانسیل فقط به این دلیل وارد شده است که سهولت ایجاد می کند و مطالعهٔ مسائل را آسانتر می سازد. بدون این افسانه از هر حیث می توان به مسائل رسیدگی کرد، اما کار قدری مشکلتر می شود. در هردو حال وظیفهٔ قانون یکی است. هدف از آن آگاه ساختن ما به این است که اگر در شرایط خاصی چیزهای خاصی را ادراك کنیم (مثل پرتاب شدن سنگ)، پس در شرایط بخصوص دیگری ادراکهای بخصوص دیگری خواهیم داشت (مثل گرما، نور، خوردن سنگ به سر یا نظایر آن). اما همیشه این وسوسه هست که برای انرژی پتانسیل «وجود» قایل شوند و اعتقاد داشته باشند که «علت» است که پدیده‌ها را تبیین می کند.

اگر نظرهایی که بیان داشته‌ام دنبال شود، این نتیجه به دست می آید که به عبارت دقیق هیچ چیز جز احساس (و ذهنهایی که آنها را ادراك کند) وجود ندارد. مابقی، ساخته‌های ذهنی یا افسانه است. اما این سخنی بدان معنا نیست که تصّور ذهنی از ستاره یا الکترون بی ارزش یا غیر حقیقی است. حقیقت و ارزش آنها در داشتن این توانایی است که به ما کمك کند تجربه‌مان را مدّون و احساسهایمان را پیش بینی کنیم.

۷

زندگی و زمانه

نوشتهٔ: جیمز جینز*

ترجمهٔ: فرشته کاشفی

باید اذعان کنم که نظر و عقیدهٔ من [درباره زندگی] نظر و عقیده یك دانشمند و بویژه یك اخترشناس است. این سخن به طور خلاصه دو معنا دارد. نخست آنکه، به دلیل دانشمند بودن، عادت کرده‌ام که زندگی انسان را به صورت رشته‌ای از علت و معلولها ببینم. زندگی فردا همان است که امروز مقدمات آن فراهم می شود، آنچه می کاریم برداشت می کنیم. و دوم آنکه در مقام یك اخترشناس، عادت کرده‌ام مسائل امروز را در مقابل زمینه‌ای از زمان، که تمامی تاریخ بشر در برابر آن تنها یك چشم برهم زدن کوتاه است، مطرح کنم و در رابطه با این سابقهٔ تاریخی مورد بررسی قرار دهم.

---

* James Jeans (۱۸۷۷ - ۱۹۴۶) ریاضی دان، فیزیکدان، اخترشناس و نویسندهٔ انگلیسی، از آثار وی فیزیك و فلسفه و جهان اسرارآمیز به فارسی ترجمه شده است. مقالهٔ حاضر از کتاب زیر برگرفته شده است:

Living Philosophies.by Albert Einstein and others (New York: Simon and Schusters, 1931) pp. 107-117.

تا یك قرن پیش از این مأخذ اصلی نیاکان ما برای آگاهی از منشاء خود، مطالعهٔ «سفر پیدایش» از کتاب مقدس بود. آنان معتقد بودند که حادثهٔ آفرینش در ۴۰۰۴ سال قبل از میلاد مسیح روی داده است. ولی امروز ما در جستجوی منشأ خود به گذشته‌های دورتری کشانده می شویم. اکنون اعتقاد داریم که زمین، تنها پاره‌ای کوچك از خورشید است که تقریباً به تصادف حدود ۲۰۰۰ میلیون سال قبل از آن جدا شد و صدها میلیون سال بی سرنشین باقی ماند، تا زمانی که سرانجام زندگی فرارسید و بعد از گذر از مراحل و جلوه‌های بسیار ـ تك یاخته‌ها، ماهیها، خزندگان و پستانداران ـ به ظهور انسان منجر شد. طی این سر بالائی گاه بیراهه و غیرمستقیم بوده و به نظر می رسد که حیات قبل از آنکه مسیر نهائی خود را که به بشر منتهی شد، پیدا کند به کوره‌راهها و بن بست های بسیار برخورده است. ما‌هم چنین آگاه شده‌ایم که انسان بر روی زمین موجودی کاملاً تازه وارد است. سلطه و فرمانروائی انسان بر زمین تنها یك هزارم عمر زمین را شامل می شود.

بیشتر ما هنوز هم خود را آخرین پیروزی تکامل زیستی می دانیم، معتقدیم که آمده‌ایم تا به عنوان فرمانروایان زمین در اینجا اقامت کنیم. در شگفتم که چرا؟ اگر موجودی از سیاره‌ای دیگر به ما نگاه کند همه چیز را به طرز دیگری خواهد دید. خزندگان عظیم، دینوزورها، میلیونها سال برزمین حکومت داشتند ولی سرانجام در حفظ این سروری شکست خوردند. بعد نوبت به پستانداران عظیم الجثه رسید، که سنگین وزن و کودن برای میلیونها سال دیگر برزمین حکم راندند. فرمانروائی انسان تنها یك میلیون سال سابقه دارد. چرا باید گمان برد که این میهمان برای ماندن آمده است؟ حتی به نظر من، بشر هنوز هم کاملاً ادعای خود در مورد فرمانروائی زمین را به اثبات نرسانده و کردار بشر است که نشان خواهد داد آیا این موجود برای فرمانروائی ابدی مناسب است یا نه. ما باید به خاطر حفظ موقعیت خود بجنگیم، ما در برابر حیوانات وحشی ای که روزگاری در زمین فراوان بوده‌اند جنگیده و پیروز شده‌ایم. هوش و فراست انسانی بر قدرت صِرف حیوانی فائق آمده است. ولی نباید فراموش کرد که ما هنوز میکرب را شکست نداده‌ایم و هنوز از موجبات و طرز عمل بسیاری از بیماریها آگاه نیستیم، بیماریهائی که قادرند نسل ما را براندازند. ما هنوز هم باید با قحطی و گرسنگی، شرارت و فساد، تمایلات ویرانگر اجتماعی و تمایلات بشر ستیزانه مبارزه کنیم. ما در این میدانها، هنوز با پیروزی فاصلهٔ بسیار

داریم . ما حق نداریم که این خطرات را دست کم بگیریم و یا براین گمان باشیم که مدام از مرحله‌ای به مرحلهٔ بالاتر صعود خواهیم کرد. دینوزورهای دورانهای گذشته هم شاید در روزگار خود چنین می اندیشیدند، در حالیکه سرنوشت برای ایشان تباهی و شکست در کوله‌بار داشت.

آنها را از این سرنوشت گریزی نبود، ولی ما را توان گریز هست. ما در مقابل فردا به سلاحی مجهزیم که در دست پیشینیان ما نبوده است. مراد من از این سلاح، بینش علمی است و توان افزایش آن از طریق پژوهشهای علمی.

دانش سلاح جدیدی است. شکی نیست انسانهائی که نخستین بار آتش را کشف کردند و یا آنها که سلاحهای مفرغی را جانشین سلاحهای سنگی نمودند و بعد آهن را به کار گرفتند در مقام خود دانشمند بوده‌اند. هم چنین چوپانها و دامدارانی که برای نخستین بار متوجه شدند که نژاد سالم و قوی از چارپایان سالم و قوی نتیجه میشود و برعکس، آنها نیز دانشمند بوده‌اند. مع الوصف، کاربرد و مداخلهٔ علم در زندگی در آن روزگاران آنقدر ناچیز بوده که براحتی قابل چشم پوشی است. امروز به برکت علم پیشرفت بشر در ظرف چند سال بمراتب بیشتر از تمام پیشرفتی است که در تمام عصر سنگی نصیب وی شده است.

آیندهٔ نژاد ما را اعم از نیك و بد چگونگی استفاده از این سلاح جدید تعیین می کند، ما دیگر باور نداریم که سرنوشت انسان بازیچهٔ ارواح، خیر و شر و یا دسیسه‌های شیطان است. هیچ چیز مانع ما در ساختن بهشت جدیدی بر روی زمین نیست به جز خود ما. عصر دانش آغاز شده و ما دریافته‌ایم که انسان صاحب اختیار سرنوشت خویش و ناخدای سفینهٔ روح خویش است. این اوست که مسیر کشتی خود را تعیین می کند و طبعاً آزاد است آن را به آبهای مساعد هدایت کند یا به دریاهای طوفانی بکشاند و به صخره‌ها بکوبد.

باید راه را با دقت انتخاب کرد. ما آگاهیم که سفری دراز آغاز کرده‌ایم. مسیحیان اولیه گمان می کردند دنیا در زمان حیات خود آنها به پایان خواهد رسید زیرا به آنان چنین نوید داده شده بود. بنا بر این حق داشتند تمامی توجه خود را معطوف به نسل حاضر و همزمان خود کنند، امروز حتی در میان مربیان مذهبی ما نیز اندکند کسانی که انتظار داشته باشند دنیا در همین زمان به پایان برسد. زمین میلیونها سال پیش وجود داشته است و به احتمال زیاد میلیونها سال بعد نیز وجود خواهد داشت.

این محل برای زمانی طولانی، طولانیتر از آنچه در وهم ما بگنجد، در شرایط امروزی باقی خواهد ماند و بنابراین سرای مناسبی برای نژاد انسان خواهد بود. عقاید ما دربارهٔ زندگی در جهان دیگر هر چه باشد ما دوباره به سوی مفهوم یهودیِ جاودانگیِ این جهانی - یا چیزی که به همان اندازه جاودانگی کارآئی داشته باشد - باز می گردیم. این جاودانگی لزوماً نصیب خود ما نخواهد بود بلکه از طریق ما و از ورای ما به نسلهای بعد و به فرزندان ما خواهد رسید و آنها را بهره‌ور خواهد کرد. ما خود را در مقام معماران آینده‌ای در خور می بینیم و این در حالی است که علم، نیروی ساختن و ویران کردن را همزمان به ما عطا کرده است.

ما هنوز به درستی عظمت مسؤولیتی را که به این ترتیب بر دوشمان گذارده شده درک نکرده‌ایم. به نظر من وقت آن فرارسیده که - در زمرهٔ سایر اقدامات ضروری - بخش اعظم معیارهای اخلاق اجتماعی خود را ارزیابی و متحول و دگرگون سازیم. در طول قرنها بسیار شده که نیك و بد جایشان را با هم عوض کرده‌اند. آتش زدن جادوگران عملی نیك تلقی می شد و پول به قرض دادن و بهره‌گرفتن کاری زشت، و بعید نیست آن اعمال انساندوستانه‌ای که زمانی - زمانی که در هر لحظه آن به انتظار دمیدن صوراسرافیل بودیم - فضیلت شمرده می شدند در رابطه با تأثیر بر نسلهای آینده، امروز اعمالی رذیلانه شناخته شوند. اگر بر آنیم تا از زمین دوباره بهشتی بسازیم، نخستین وظیفه ماست تا بهر قیمت مانع از باززائی مرده ریگ اخلاقی، فکری و جسمانی کنونی شویم و مانع شویم که این میراث ناپسند، دور جدیدی از زندگانیهای ناشاد را در نسلهای بی شمار و بی پایان آغاز کند. به گمان من ترغیب و تشویق و نیرودادن به این جریان شوربختی، رذالت و مقابلهٔ با آن فضیلت است.

آن کس که اسب مسابقه پرورش می دهد می داند که اسب اصیل از پرورش اسبهای کاهل حاصل نمی شود و هر دامداری می داند که با پرورش گاوهای کم شیر رمه‌ای مفید و شیرده نخواهد داشت. هر معلمی آگاه است که در مجموع، تنها والدین هوشیار می توانند فرزندان با هوش به بار آورند امروزه این حقیقت که خصوصیات فکری و جسمی موروثی هستند به کمك علم هم ثابت شده است. مادام که ما ذخیره و پشتوانه‌ای از افراد موفق و خوشبخت نداشته باشیم ملت موفقی نخواهیم داشت. آموزش خوب، تربیّت بدنی صحیح و محیط مناسب، همه و همه

با ارزش و لازم اند ولی اینها قادر نیستند که به فردی که از نظر جسمی و یا اخلاقی دچار ضعف و سستی است کمك کنند تا بار خود را به سلامت به مقصد برساند. این عوامل قادر نیستند که چنین فردی را خوشبخت کنند. ما به چیزی بیش از محیط مناسب احتیاج داریم. ما نیازمند مواد خام مناسب در هیأت کودکانی با بهترین میراثهای ممکن جسمی و اخلاقی هستیم.

اجداد ما که از احساساتی بودن به دور بودند به سادگی به این هدف می رسیدند. آنها ضعیف‌ترها و ناموفق ترها را وا می نهادند تا خود از میان بروند. دویست سال قبل سه چهارم از مجموع کودکانی که در لندن چشم به جهان می گشودند در همان کودکی چشم از جهان فرو می بستند. از هر چهار نفر سه نفر. آنها که پایداری می کردند و باقی می ماندند قاعدتاً بنحوی غیر طبیعی قوی و یا از مراقبت بی دریغ پدر و مادری لایق برخوردار بوده‌اند. به این ترتیب، نژاد انگلیسی به طور طبیعی و با روندی تقریباً خودکار نژادی قوی و موفق شده بود.

امروز، ما در جهت عکس پیش می رویم. دیگر اثری از کنار گذاشتن افراد نامناسب نیست. ما، همهٔ کودکانمان را بی هیچ تبعیضی در پناه می گیریم و از مرگ نجات می دهیم. خواه خوب و خواه بد، قوی یا ضعیف، سالم یا بیمار. این مسأله اگر همه گروهها به طور مساوی در جمعیت آینده انگلستان سهیم بودند اشکالی نداشت. اشکال در اینجاست که سهم بیشتر از آن ضعیف‌ترها و طبقات نا موفق و درمانده است. در بین افراد تحصیل کرده و طبقات موفق تر ازدواج دیررس و داشتن خانواده کوچك به شکل يك قاعده و الگوی مطلوب در آمده است. بسیاری از مردان این طبقات بخش عمده زندگیشان را در هند یا دیگر مستعمرات و در خارج از کشور می گذرانند. نتیجه این است که این طبقات حتی نخواهند توانست شمار امروزی جمعیت خود را حفظ نمایند و رو به انقراض دارند. این نکته در مورد صنعتگران و هنروران نیز صادق است. در نتیجه به مرور، با ارزش ترین عناصر سازنده ملت، و نه ناجورترین و نامناسبترین عناصر آن، «وجین» می شوند، هرچند «وجین» چندان اصطلاح مناسبی نیست. درعین حال، در نتیجه عملکرد نظام کنونی که بر تساوی امکانات، کمکهای نقدی و کمك هزینه‌های مختلف تأکید دارد، امر ازدواج تسهیل شده و از میزان مسؤولیت پدر و مادر کاسته شده است. آنهم باز در طبقات ناموفق تر اجتماع. به این ترتیب جمعیّت دقیقاً در طبقاتی افزایش خواهد یافت که هم اکنون

هم با مشکل افزایش جمعیت روبروست و افراد آن قادر به یافتن کار و حرفه‌ای نیستند. درست در همین طبقات، ما با بالاترین درصد تولد و زایش روبرو هستیم و از همین طبقات است که مجرمین، گدایان و افراد مهمل و بیکاره برمی خیزند.

من از آن هراس دارم که ما، با عمل آگاهانهٔ سیاسی، کودکان خود را قبل از تولد به گمراهی سوق دهیم. بسیاری از این کودکان که ناخواسته هم هستند از همان آغاز به جای خانه‌های راحت در محلات پست و کثیف چشم به جهان می گشایند، بسیاری از ایشان خصوصیات اخلاقی، جهانی و فکری خود را از افراد ناموفق و ضعیف جامعه به ارث می برند و به این ترتیب ما آنها را، حتی قبل از زاده شدن، از مزایای انسانیِ سلامت، انرژی، شایستگی و خوشبختی محروم کرده‌ایم، ما ساکنان امروزی این کشور سازندگان فردای مملکت خویشیم و هراس من از این است که این کشور در آینده ناچار از داشتن بیمارستانها، زندانها و آسایشگاههای روانی بسیار باشد و این بهائی است که فرزندان ما ناچارند در قبال رفتار غیر مسؤولانه، انساندوستانه و احساساتی امروز ما بپردازند. انساندوستی و احساساتگرائی در زمانهای اخیر سلطه بی چون و چرائی داشته‌اند. من معتقدم که هر چند عکس العمل نیرومندی در مقابل این عوامل در نسل حاضر در حال شکل گرفتن است ولی عکس العمل شدید و مقاومت ناپذیر بعدها از راه خواهد رسید. این عکس العمل زمانی شکل خواهد گرفت که شهروند سختکوش و شریف دریابد چگونه بختك افراد نامناسب و ناقص و زبون و ناتوان بر سعادت و ثروت ملّت وی سنگینی می کند و چگونه این افراد از میزان دستمزد او می کاهند، سهمیه غذای او را کاهش می دهند و شانس کاریابی و کارکردن را برای او کمتر و کمتر می سازند.

راستش مادام که ما قادر نباشیم تعادلی منطقی بین انسانگرائی احساساتی و خواسته‌ها و نیازهای نسلهای آینده برقرار سازیم کیفیت جمعیت ما به طرزی روز افزون رو به فساد و زوال گذاشته و امید چندانی به آتیه انگلستان نخواهد بود. راستی هم به گمان من این مسأله به همین شدتی که مطرح کردم خطیر و جدی است. اگر ما می خواهیم.

اورشلیم را

در خاك سرسبز و دلپذیر انگلستان بنا کنیم

به گمان من باید سیاست معکوسی نسبت به آنچه در زمان حال از آن پیروی می کنیم

در پیش بگیریم . ما ناچاریم به نحوی چاره‌اندیشی کنیم که شهروندان آینده‌مان نه تنها از اندیشه و جسمی سالم برخوردار باشند بلکه علاوه برآن دارای آن گونه خصوصیاتی باشند که فرد را سزاوار و برخوردار از موفقیت و خوشبختی می سازد . تنها از این طریق است که ما می توانیم امیدوار باشیم مملکتی ایجاد کنیم که در آن ، زندگی برای همه ـ و نه تنها معدودی افراد سعادتمند ـ ارزش زیستن را داشته باشد .

مع الوصف با وجود همهٔ آنچه گفته شد من یك دموکرات هستم و باید اعتراف کنم که دموکرات بودن من از ناچاری است زیرا راه دیگری نیافته‌ام . دستاورد واقعی دموکراسی ، اعطای فرصت و خوشبختی به تحقیر شده‌ها و بازنده‌هاست . و یا لااقل این هدفی است که دموکراسی در راه نیل به آن می کوشد و به خاطر همین ویژگی است که بیشتر ما دموکراسی را به عنوان کیش سیاسی خود انتخاب کرده‌ایم .

مخالفت من با دموکراسی به این دلیل است که تصور می کنم دموکراسی سدّی است در مقابل ترقی و تعالی و پیشرفت . پیشرفت واقعی که رو و سوبه بهتر شدن داشته باشد ناچار از اتکا به اندیشه و شناخت است . حال آنکه ـ از دید من ـ دموکراسی به شارلاتانها و حقه‌بازها به زیان دانشوران واقعی پر و بال می دهد و شعبده‌بازان ظاهر فریب و ظاهر صلاح با نسخه‌های دروغین را به دولتمرادن حقیقت‌گو و حقیقت بین ترجیح می دهد . دموکراسی همواره مشتاق پیشرفت سریع است . و هیچ پیشرفتی سریع نیست مگر آن که در جهت منفی و روبه انحطاط باشد . به همین دلیل دموکراسیها عوامل انحطاط خود را در خود رشد می دهند و تخم ویرانی خود را در زمین خود بارور می سازند و به همین دلیل من نمی توانم دموکراسی را به عنوان شکل نهائی حکومت باور داشته باشم . و البته این حقیقت هم به جای خود باقی است که در اروپای امروز چندان چیز قابل توجهی از دمکراسی باقی نمانده است

ما هنوز در مراحل نخستین تمدن زندگی می کنیم . حکومت نظام یافته ، گذشته‌ای چند هزار ساله در پشت سر و آینده‌ای به طول چند میلیون سال ـ لااقل ما اینطور امیدواریم ـ در پیش رو دارد . تاریخدانها و تاریخنویسهای آن آیندهٔ دور دموکراسی را صرفاً یکی از تجربه‌های ابتدائی عصرخیزش های مداوم ـ عصر کنونی ما ـ خواهند دانست . عصری که بشر هنوز افتان و خیزان و کورمال به جستجوی شیوه‌های منطقی زندگی راه می پیمود . ممکن است دموکراسی نیز موقعیت و مرحله‌ای باشد نظیر دندان در آوردن و ما از عبور از آن مرحله ناگزیر باشیم . بهرحال

این مرحله، تب آلود و بی آرام است و امید من آن است که بزودی جای خود را به چیز بهتری بدهد ـ هر چند نمی دانم آن چیز بهتر چیست؟ شاید در اعصار آینده قدرت رأی دادن و اداره امور، دیگر به مثابه حق تلقی نشود بلکه امتیازی باشد که تنها از طریق خدمت و یا شایستگی قابل کسب باشد. ممکن است از این گفته چنین برآید که «برابری» در چشم من قدری ندارد. شاید هم این پندار درست باشد. اگر من ناچار از انتخاب تك واژه‌ای به عنوان شعار خود باشم مسلماً این تك واژه «برابری» نخواهد بود. احتمالاً من واژه «متعال» را انتخاب خواهم کرد. باشد که در پی تعالی باشیم و به چیزهای بهتری دسترسی پیداکنیم. شکی نیست که یك رهرو مادام که از گام نهادن در راه هراس داشته و جرات قدم پیش گذاردن نداشته باشد به مراحل بالاتر نخواهد رسید.

به دلایلی مشابه، همدلی من نسبت به سوسیالیسم بسیار کم است. ممکن است دموکراسی یك ناخوشی جزئی باشد در حالیکه سوسیالیسم، یك بیماری حاد است. علت این بیماری، از نظر من، فقر و مشقت است. من به سوسیالیسم دانشگاهی و ذهنی کارل مارکس و یا طبقه روشنفکر و تحصیل کردهٔ خودمان نمی اندیشم. به گمان من این سوسیالیسم دیگر اهمیت و جاذبهٔ علمی خود را از دست داده است. آنچه در ذهن من وجود دارد سوسیالیسم واقعی و زندهٔ مردی است که روزگار را دشوار، کار را نایاب و دستمزدها را پائین می یابد و بنابراین می خواهد از ثروت همسایگان موفق تر خود بهره گیرد و از آن طریق تأمین شود. گونه‌ای از سوسیالیسم که در فقیرترین و بی نواترین بخشهای انگلستان و در عقب مانده‌ترین و زمین خورده‌ترین کشورهای اروپا نشو و نما می کند. این سوسیالیسم با بد دانستن عقل معاش، سخت کوشی و دادوستد از ثروت مملکت می کاهد و در نتیجه فقرا را فقیرتر می کند. از سوی دیگر، تجربه نشان می دهد این سوسیالیسم در یك مملکت سعادتمند و برخوردار جای پائی ندارد. پس درمان این بیماری با تجارت بهتر، گذران بهتر و آموزش و پرورش بهتر است.

این بیماریی است که اگر درمان نشود می کشد. سخنگویانِ سوسیالیست ما از آینده فرضی سوسیالیسم و یا لااقل از دیدگاههای رویائی خود درباره این آینده به کمك واژه‌های درخشان و آتشین سخن می گویند. چگونه است که گفته‌های آنها درباره تجارب گذشته سوسیالیسم و کمونیسم، تجاربی که نظریه‌های آنان را به

محك تجربه واقعی زده است این قدر کم و ناچیز است؟ به گمان من این کاستی ناشی از این حقیقت است که تمام این تجارب در گذشته با شکست مواجه بوده است. حقیقت ـ ظاهراً ـ این است که هیچ دولت سوسیالیستی برای مدت زمان طولانی دوام نمی آورد. بنابراین، از نظر من حکومت آینده جهان نه سوسیالیست خواهد بود و نه دمکرات.

من غالباً مردد و متحیرم که پیش بینی وضع آینده جامعه تا چه حد امکانپذیر است. گمان می رود که بتدریج کار سنگین یدی جای خود را به ماشین خواهد داد و سرانجام روزی الکتریسته ـ مثل یك فرشتهٔ رحمت ـ بار تمام کارهای سخت و سنگین را از دوش بشر برخواهد داشت. البته تمام اینها بسته به این است که آیندگان قادر به کشف منابع جدید انرژی باشند. عرضه جهانی ذغال سنگ، نفت و جنگلها بزودی تمام خواهد شد و ممکن است منبع چاره ساز دیگری پیدا نشود. از چشم انداز امروز لااقل، جانشین مناسبی دیده نمی شود. و بعد از آن که ما ذخیرهٔ نفت زمین را در طرف مدت چند سده بسوزانیم و مصرف کنیم لابد نسلهای آینده ناچار به زندگی ساده‌تری رو خواهند کرد و برای ملیونها سال بعد بشر ساده خواهد زیست. احتمالاً آیندگان ناچار خواهند بود به همان مقدار ناچیز انرژی که از رودخانه‌ها، آبشارها، امواج و باد به دست خواهند آورد اکتفا کنند.

البته علم بیکار ننشسته و راه چاره‌ای را نشان داده است. خورشید و ماه و ستارگان مقادیر شگفت آور و فراوانی نور، گرما و انرژی از خود دفع می کنند و امروز اعتقاد براین است که این فوران ناشی از درهم شکستن و نابودی عناصر متشکله این اجرام است. در واقع خورشید و ستارگان اتمهای خود را به انرژی تبدیل می کنند. بعید نیست روزی دانشمندان ما نیز روشی برای تبدیل اتمهای کره زمین به انرژی پیدا کنند. اگر چنین شود، بشر، تقریباً بی هیچ کوششی، به انرژی نامحدودی دست خواهد یافت. در آن صورت، صَرف یك قاشق غذاخوری از آب دریا برای به حرکت در آوردن یك کشتی سریع السیر به مدت یکسال کافی خواهد بود. و نابودسازی یك زنبهٔ پر از خاك، مصرف روشنائی، گرما و انرژی انگلستان را برای مدت چند سال تأمین خواهد کرد. اگر زمانی این نظر تحقق یابد آنگاه «آدم» از نفرینی که بدان گرفتار آمده خلاص خواهد شد و کار سنگین یدی از صحنه زندگی رخت بر خواهد بست.

قرن گذشته شاهد پیشرفتهای شگرف علم در رشته‌های فیزیکی بوده و فرارسیدن عصری الکتریکی و مکانیکی را بشارت داده است و در طی آن آنقدر ابزار علمی و اختراعات جدید پا به عرصه نهاده که به نظر می رسد ما از این هجوم گیج و منگ شده باشیم. من گمان نمی کنم که این وضعیت پایدار باشد. همین حالا هم سخنانی درباره تأثیر پریشان ساز تلفن و اتومبیل برزندگی انسان شنیده می شود. من با این گفته‌ها در حال حاضر موافق هستم ولی درعین حال تصور می کنم که بشر بزودی خواهد آموخت که چگونه تلفن و اتومبیل را هم به استخدام خود در آورد و خود را از سلطه این اختراعات آزاد سازد. من غالباً فکر می کنم هم چنانکه قرن گذشته شاهد رشد و پیشرفت جنبه‌های مکانیکی علم بوده است قرن آینده این پیشرفت را از جنبه‌های زیست شناختی شاهد خواهد بود. و این نکته‌ای است که باز هم در صورت تحقق، وضع جامعه را به نحوی باورنکردنی متحول خواهد کرد. تنها یك مورد را مثال می آورم. تصور کنید که علم قادر باشد جنس کودکان را قبل از تولد معین نماید به طوریکه والدین در انتخاب جنسیت کودکان خود آزاد باشند در مرحله اول ـ گمان می کنم ـ تمایل به متعادل ساختن تعداد افراد دو جنس باشد به نحوی که هر زنی جفت خود را داشته باشد. ولی آیا کار به همین جا خاتمه خواهد یافت؟ یا آنکه زنان خواستار کاهش تعداد افراد هم جنس خود در راه کسب محبوبیت بیشتر و ایجاد رقابت خواهند شد؟ یا آنکه بر عکس این گروه خواستار افزایش تعداد هم جنسان خود در راه نیل به برتری و کسب قدرت حکومتی خواهد بود؟

پیش بینی این که زنان این یا آن شیوه را در پیش خواهند گرفت از من‌دور باد نظر من تنها این است که شناخت وسیع تر از علم زیست‌شناسی سیما و ساختار جامعه را دگرگون خواهد ساخت. آنها که گمان دارند زندگی فردا نیز چیزی شبیه زندگی امروز و یا حداکثر با مختصر تفاوتی خواهد بود، به گمان من در اشتباه‌اند.

به دلایلی نظیر آنچه که گفته شد، من تصور نمی کنم که ما در حال حاضر بتوانیم تعداد جمعیت آینده جهان را تخمین بزنیم. آشکار است که رشد جمعیت باید زمانی و در مرحله‌ای متوقف شود. جمعیت انگلستان به تنهائی در قرن گذشته سه برابر شده است اگر میزان رشد جمعیت به مدت هشت قرن دیگر ثابت بماند ساکنان انگلستان روزی ناچار بصورت ساردین زندگی خواهند کرد و عملاً تنها جای کافی برای ایستادن خواهند داشت. از نظر من در حال حاضر هم انگلستان بقدر

کافی شلوغ است. من تصور می کنم که یك مملکت خلوت‌تر مملکت خوشبخت‌تری خواهد بود. من دوست دارم به انگلستان فردا به عنوان کشوری که در آن جای کافی و فرصت کافی برای همه وجود دارد که در رفاه و با حرمت زندگی کنند بیندیشم. من امیدوارم که در آینده هر خانواده‌ای که مایل باشد بتواند باغچه‌ای از آن خود داشته باشد. هم چنین امیدوارم که در آن زمان هم قطعات وسیعی از مناطق روستائی و فضای باز وجود داشته باشد.

از آنچه که فانی و به چشم دیدنی است بسیار سخن رفت. از آن چه نادیدنی است چه باید گفت؟ نا دیدنیهائی که مذهب آنها را ابدی و ماندنی معرفی می کند؟ اخیراً مباحث زیادی درباره احضار ارواح و نیز پژوهشهای فیزیکی برای اثبات بقای روح در گرفته است. به عنوان یك دانشمند من آن اظهارات و دلایل را متقاعد کننده نمی یابم و به عنوان یك انسان، بسیاری از آن دلایل را حتی مضحك تلقی می کنم.

هرگونه روی آوری علم به جهان نادیده به گمان من باید از جهات بسیار متعددی باشد. پنجاه سال قبل، جهان را به مثابه ماشین تلقی می کردند و گفته می شد که هدف نهائی علم، تبیین کلیه اشیاء موجود جهان، از جمله موجودات زنده، به عنوان ماشین است. و نیز تلقی تمام موجودات به عنوان توده‌هائی از اتم، که رقص مکانیکی خود را برای زمانی معین تحت تأثیر نیروهای کور و بی هدف اجرا می کنند و بعد از میان می روند تا اجزای جهانی مرده و فاقد روح را تشکیل دهند، رواج کامل داشت. علم جدید دیگر به این دیدگاه صرفاً ماتریالیستی بها نمی دهد و از آن حمایت نمی کند. وقتی که ما به کرانه‌های اشیا از هر جهت توجه کنیم خواه این کران کل جهان باشد یا نقاط دور افتادهٔ درون یك اتم ـ آنگاه تبیین مکانیکی جهان، ارزش خود را از دست می‌دهد. زیرا در اینصورت به هستی ها و پدیده‌هائی برمی خوریم که به هیچ وجه مکانیکی نیستند از دید من اینگونه پدیده‌ها بیشتر نشانگر رویدادی ذهنی اند تا مکانیکی. به نظر می رسد که جهان بیشتر از آنکه به یك ماشین عظیم شبیه و نزدیك باشد به یك اندیشه عظیم شبیه است. این نظر، دیدگاه مورد توجه و تمایل من در حال حاضر است و درعین حال بخوبی از این حقیقت آگاه هستم که بعید نیست در روشنائی حاصل از افزایش شناخت علمی به جهت دیگر و به سوی برداشتی دیگر کشانده شوم.

۸

قُبّةُ الاَرْضِ ایرانی

پرویز اذکائی

اشاره

مفهوم قبّة الارض هندی در نزد منجمان عهد اسلامی دانسته می بود، و حساب مبادی اَطوال در تعدادی از زیج ها براساس آن صورت می گرفت. اما در زیجهای ایرانی، از جمله زیج ابومعشر بلخی که «کنگ دژ» یا سیا و شکرد مبدای طولی بر شمار آمده، ناچار شهر «ری» در مفهوم قبّة الارض ایرانی به تصّور می آید. نویسندهٔ این مقاله کوشیده است که وجود چنین مفهوم نجومی ـ جغرافی را در نزد ایرانیان باستان تحقیق کند، و مصداق عینی آن را از مطاوی تماثیل و تعابیر اوستایی و متون زندی، کتب جغرافی و هیئت کهن، وحتی در آثار حکیمان ایران باز نماید. سی واند سال پیش از این، ذبیح بهروز در کتاب تقویم و تاریخ در ایران، که سرشار از حدس و گمان است، منجمله در بخش سوم، این نظیر غریب را ابراز کرد که رصدخانه‌ای به نام «نیمروز» در سیستان وجود داشته، که نصف النهار آن از شهر زاول/زابل (در عرض ۳۳/۵ درجه) می گذشته، و همانجا «جاودان کت» (کذا) یا بهشت کنگ یا کنگدژ یا محل قبّة الارض ایران بوده است. متأسفانه گروهی از نویسندگان دنبالهٔ این گونه فرضیات بی اساس را گرفتند، وحدس و انگارشهای آن

کتاب را در موضوعات نجومی و تقویمی پذیرفتند. اینک به خواست خدا با تحقیق علمی مقالهٔ حاضر آن پندارها زدوده شده و قبّة‌الارض ایرانی شناسانده می شود.
فرهنگ

مبادی مختصات

منظور از این عنوان، هم مختصّات جغرافیایی و هم مختصّات نجومی، یعنی: مَبادی طولی یا خطّ زوال، و مبادی عرضی یا خطّ اعتدال است، آن سان که از مطاوی اوستای موجود برمی آید، و چنان که در انگاشت پیشینیان مزدیسنایی بوده است. با این پیشگفتار، دو باب و یك خاتمه بدین شرح خواهد آمد: (الف) ـ «البرز»، پَرْوَند زمین (= مِنْطَقِةُ الارض) و پَرْوَند آسمان (= مِنْطَقِةُ البروج) که در آن خط زمینی رشته‌کوه جهانی ایرانی «البرز» در راستایی از دورگاه شرقی به سوی دورگاه غربی، در پندار ایشان نموده خواهد شد که «ممثّل» آسمانی آن همانا خط اعتدال شرقی ـ غربی یا، مسامحةً، دائرة البروج می باشد. میانگاه این خط اعتدال ممثّل در روی زمین همانا شهر «ری» بوده است که در کوهپایهٔ بلندترین چکاد البرز و میانگاه آن جای داشته است. پایهٔ شاهین ترازوی ایزد «رَشْن» برچکاد البرز، بدان سان مستقرّ بوده است که یك تیغهٔ آن در سوی شمال و تیغهٔ دیگر در سوی جنوب، و بدین سان خطّ زوال یا نیمروزان ممثّل آن که منطبق با شاهین مزبور تصّور می رود، همان نیمروزان (= نصف النهار) شهر «ری» باشد که بنا به بندهشن گسترهٔ جهانی را در آن مرکز ایرانزمین به دونیم همچند در دو سوی شرقی و غربی تقسیم کند. پس، موافق با انگاشت منَجمانِ «سند هندیِ» عهد اسلامی، شهر «ری» که مرکز مختصات مزبور پنداشته می شده، همچون شهر «اوژین» هندیان، «قُبّة الارض» (= گنبد زمین) اوِستایی در آن مکان می یابد. (ب) ـ کنگدژ، آغاز گاه زمینی خط اعتدال، جایی در دورگاه مشرق که فاصلهٔ آن تا میانگاه البرز ـ یعنی شهر ری یا قُبّهٔ جهانی ایرانزمین، همچند راستای خود در نیمهٔ غربی است. چنین نماید که کنگدژ همچون «جمکوت» هندیان، مَبدایِ شرقی حساب طولها و نیمروزی‌هاست، و خطّ زوال آنجا در روزگار باستان، چونان خط زوال «گرینویچ» در این زمان بر شمار می آمده است، چندان که «زیج شاهی» ایرانیان و «زیج» ابومعشر بلخی ـ بزرگترین نمایندهٔ نجوم شناسی ایران در عهد اسلام، بر همان مبدا و مبنای کنگدژی (=

«کنگیك» پهلوی) بوده است. (ج) ـ استنتاج و استدراك، شامل بیان کلی نتایج از مباحث، ایراد استدراکات نظری، برخی ارقام مختصات مربوط به مواضع، و تصاویر راجع به ممثّلات مزبور.

*

(الف) ـ البرز ـ پَرْوَند زمین (= مِنْطقة الارض) و پَرْوَند آسمان (=دائرة البروج).

از یشت ویژهٔ «زمین» در اوستا (ـ زامیاد، بند ۱) آغاز باید کرد که گوید: «نخستین کوهی که از این زمین برخاست، هرئیتی بلند است که همهٔ کشورهای غربی و شرقی را فرا گرفته است. . .»[۱]. نام این کوه در اوستا: «هرا» و «هرایتی» است که غالباً با «برزئیتی» (= بلند) آمده، و بر رویهم «هرابرز» (= البرز) باشد. اینك با مدّ نظر داشتن مفهوم شرقی ـ غربی آن کوه بلند، تا آخر این داستان، به روابط تنگاتنگ آن با ستارگان آسمان و چرخه‌های سپهری نیز، موافق با فقرات اوستایی باید پرداخت. در یسنا (هات ۵۷، کردهٔ ۹، بند ۲۱) ایزد «سروش» (= ستارهٔ «عیّوق») ستوده آمده است بدین که خانهٔ صد ستون او بر زیر بلندترین سرهٔ کوه «هرا» (=البرز) ساخته شده است، خانه‌ای که در اندرون به خود روشن و از بیرون با ستارگان آراسته است»[۲].

در خود سروش یشت (کردهٔ ۹ و ۱۱، بندهای ۲۰، ۲۶ـ۲۷) نیز همین آمده، و چکیدهٔ مفاد فقرات مهریشت (کردهٔ ۴، بند ۱۳ و کردهٔ ۱۲، بند ۵۰ـ۵۱ و کردهٔ ۲۹، بند ۱۱۸) و رشن یشت (بند ۲۱ و ۲۵ و ۲۷) در خصوص البرز چنین است که: آن کوه بلند و درخشان که رشته‌های شمارایی دارد، آرامگاه «مهر» در آنجاست ـ آرامگاهی که خورشید و امشاسپندان ساخته‌اند تا «مهر» بتواند از آنجا سراسر جهان مادی را بنگرد. در آنجا که نه شب است و نه تاریکی، نه باد سرد است و نه باد گرم، نه ناخوشی و نه آلودگی دیوآفریده، «مهر» تیز اسب از فراز آن سر به در آرد. گرداگرد کوه «هرایتی» ستارگان و ماه و خورشید دور زنند: «رشن» بر بالای چکاد آن بگذرد، «ناهید» از فراز آن بگذرد، جایی که با چرخه‌های ستارگان همبراست. نیایش پیشینی وپسینی همزمان با برآیش و فرود شدان خورشید از بالای کوه بلند «هرا»ست[۳].

بدین سان، فرازگاه کوه البرز ـ گسترده در راستای مشرق تا مغرب، به مثابه «راهگذر خورشید» و معبر کواکب، خود کمربند بروج و دایرهٔ دور آنها به شمار

می آید. لیکن کارکرد این جهانی «البرز» شرقی ـ غربی به همین فقره پایان نپذیرد، که همانا کارکرد آن جهانی اش «شمالی» ـ «جنوبی»، همچون پل «صراط» ـ گذرگاه دوزخ و برزخ باشد، چنان که در اوستا (ـ وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۰/ فرگرد ۲۱، بند ۵) آمده است: «برآیش و فرودشدان خورشید تیز اسب از بالای کوه البرز و گذرش از راهی که در هوا ساخته آمده، یعنی راهگذار ابرها، با تابش برآفریدگان همچون شکوه خداوندی نموده آید. کارهای نیك، روان مؤمنان را از کوه البرز عبور دهد و از «چینود» پل بگذارند»[۴]. پس از این، شرح این قضایا خواهد آمد، اما ناگفته نماند، موافق با آنچه گذشت، الحق که البرز «گیتیانه» (= مادی)ترین کوه جهان است، به ویژه و بی مانند و شگفت انگیز آن که «چینود» نادیدنی نیز بر آن نهاده آمده است. پس «مینو»گرایان دیر آمدهٔ وامانده باید مسخ فکری شده باشند که «هرائیتی» را کوهی مینوی و مذهبی بپندارند، و گمان برند که بعدها این اسم به کوه معروف ایران اطلاق گردید(!؟) و «البرز» یا «هربرز» نامیده شد[۵].

باری، اوصاف البرز کمابیش یادآور «دورانکی» بابلی است که به مفهوم «پیوند زمین و آسمان» می بود. در بندهشن و گزیده‌های زادسپرم آمده است که: هیجده سال کوههای زمین بالیدند، اما البرز هشتصد سال به مرتبهٔ کمال رسید، چندان که به ۲۰۰ سال تا ستاره پایه، به ۲۰۰ سال تا ماه پایه، به ۲۰۰ سال تا خورشید پایه، و به ۲۰۰ سال تا سپهر فروغ بی پایان (= انغران) فراز شد. همهٔ ۲۲۴۴ کوه دیگر روی زمین از «البرز» فراجسته‌اند[۶]. در بندهشن هندی (فصل ۵، بند ۴/۳) آشکارا گفته‌است که: در تیرك «هربوز» (= البرز) خورشید و ماه و ستارگان دَور زنند. خورشید گردش خود را پیرامون زمین، با برآیش و فرودشدان روزانه از میان ۳۶۰ روزنه (= روژین) تمام کند. از آن ۳۶۰ روزنه، نیمی (۱۸۰) در شرق و نیمی دیگر (۱۸۰) در غرب کوه «البرز» باشد که گرداگرد زمین را فراگرفته است[۷]. از این فقره، علاوه بر آن که مفهوم «روزین» دانسته می آید ـ یعنی درجه، مفهوم نیمروزان یعنی نصف‌النهار نیز مستفاد می گردد، که موافق با داده‌ها و دانسته‌های مزبور همانا نیمروزان شهر «ری» تواند بود. اینِ نیمروزان، بنابر آنچه پیشتر گذشت، کاملاً بر راستای شاهین ترازوی «رَشْن» توهُم شده بر چکاد البرز ـ یك تیغه شمالی (ـ دوزخی) و تیغهٔ دیگر جنوبی (ـ برزخی) منطبق باشد.

انگاشت «چینود» بر سر البرز کوه راجع است به داستان مرگ تا بهشت و

طبقات آسمان، که در مواضع دیگر [کتاب مؤلف] به تفصیل آمده، و خلاصهٔ آن بنا به بندهشن ایرانی (ص ۲۸-۳۳، ص ۱۹۹-۲۰۵) - مینوی خرد (باب ۱، بند ۱۱۰- و باب ۶، بند ۹-۱۷) - دینکرد (کتاب ۳، فصل ۳۵۰) - دادستان دینیك (فصل ۳۰، بند ۲) - روایات پهلوی (فصل ۴۶، بند ۷) این است که «اندر چینودپل و روان مردگان» آمده است که «یوغ» (= شاهین) ترازوی ایزد «رشن» در فرازگاه چکاد «دائیتی» است، به گونه‌ای که یك تیغهٔ آن به بن کوه البرز روی به سوی شمال و تیغهٔ دیگر آن روی به سوی جنوب باشد. پس آن روان را تا بن کوه البرز راه نمایند که ته یوغ است، بر آن رود تا بالست (= اوج) چکاد که آن تیغ نیز ایستد...»[8]. بدین سان، کوه البرز، گذشته از آن که پَرْوَند جداگرِ شمال و جنوب زمین، چکاد آن واقع بر دایرهٔ نیمروزانِ جداگرِ شرق و غرب، و فرازگاه آن همچون پَرْوَندِ راهگذار روندگان آسمانی است، در واقع جداگرِ این جهان و آن جهان نیز، یعنی چنان که در هیئت مشّائی آمده همچون کوه «قاف» و فلك نهم می باشد که در تقسیم جهان به دو بخش گیتیك و مینویك (= مادی و روحی) مرز میان عالم محسوس و عالم نفوس، و یا برزخی میان آن دواست[9].

پیش از آن که به کوه «قاف» اشارتی برود، بایسته است که اولاً مفهوم اساسی نجوم شناسی - یعنی «قطب» فلکی، و ثانیاً انگاشت یك کوه جهانی در نزد هندو ایرانیان اجمالاً بیان شود. استاد بیرونی در فصل صورت آسمان و زمین نزد منجّمان هندی گوید که انگاشت آنان نسبت به نگره‌های متعارف، متفاوت است. آنان آسمان و جهان را چنبرسان و زمین را کروی پندارند که نیمی شمالی و نیمی جنوبی است و اندازهٔ آن از آنچه یونانیان راست، بزرگتر باشد. اینان، چنین انگاشتی را نکوهیده ندانند که کوهی به نام «میرو» زیر قطب شمالی، و آبخوستی به نام «بروامخ» زیر قطب جنوبی بوده باشد. اما کوه، خواه بوده باشد یا نبوده باشد، چون ضرورت است، همانا ویژگی های چرخش آسیابی (=پیراقطبی) بدان توهّم گردیده، بدین که در جایی از پهنهٔ زمین با فرازگاه آسمانی مماسّ می باشد. چنبرسان بودن زمین و گِرْداكِ آن از اینروست که اگر چنان نبودی، عرض های جایگاه‌ها پَرْوَند نمی یافت، اختلاف روز و شب در تابستان و زمستان، اوضاع ستارگان و مدارهای آنها آن‌گونه که پیداست، پدید نمی بود. پس زمین که نیمی خاك و نیمی آب است، کوهستان «میرو» در میانگاه آن نیمهٔ خشك (خاکی) است که

جایگاه «دیو» فرشتگان (ـ دیو = خدا) و بالای آن قطب شمال باشد، و در آن نیمهٔ آبگرفته در زیر قطب جنوب جزیرهٔ «بروامخ» باشد که نزدیکان آن فرشتگان «میرو»یی در آن جایگزین اند. باری، با این زمین دارای دو قطب و محوز حائل آن، هرگاه که آفتاب از روی خطّ گذرنده بر «میرو» و «لنگ» (= لانکا) طلوع کند، آن زمان «نیمروز» ژمکوت باشد (= یاماکوتی، پایانهٔ شرقی آبادانهٔ زمین، مبدأ نصف النهاری که درست با ۱۸۰ درجه متناظر با جزایر پایانهٔ غربی زمین ـ «خالدات» بطلیموس است). درهرجایی از زمین، جز نیمکرهٔ آسمان دیده نشود، پس «میرو» برحسب عرض شمالی ارتفاع یابد، و قطب بر افق باشد، همان گونه که این دو (ـ «میرو» و «قطب») برحسب عرض در جنوب انخفاض یابند و معدل النهار نسبت به هردو، برحسب عرض از سر سوی آدمی فرود آید. پس هرکس که در سویی از دو سوی شمال و جنوب باشد، همانا جز آن قطب که روبروی اوست نبیند، و آن یکی که در پشت اوست پوشیده باشد. یاد کنند که سوی شرقی کوهستان «میرو» از آن رئیس «ایندرا»، آنگاه سوی جنوبی از آن «جم» بن «خورشید» (= جمشید) است. خورشید و ستارگان پیرامون کوه «میرو» بگردند، چندان که گردش خورشید به گرد «میرو» آسیابی گونه است. . . ، خلاصه آن که ایشان برحسب آیین و عادت خود هرگز از «قطب» نام نبرند، مگر آن که این «کوه» را همبر با آن یاد کنند[۱۰].

آنگاه بیرونی در مواضع دیگر مکرّر کرده است که گردانندهٔ ستارگان و روندگان بر کوهستان «میرو» همان ساکنان آن ـ یعنی همان فرشتگان و ایزدان ودایی یا بودایی باشند، درست همان گونه که پیشتر این کار کرد از آن امشاسپندان و ایزدان مزدایی یاد گردید. اما اینك پیش از هر سخنی دیگر، با توجه به آنچه در خصوص «جم» پسر «شید» (= جمشید) گذشت، که از اساطیر مشترك هند و ایرانی است و این که حتی در زمان «بیرونی» (سدهٔ ۱۰ م) هندیان سوی جنوبی جهان را از آن او می دانسته‌اند، بد نیست یك بار دیگر این واقع تاریخی یاد گردد که ایرانیان کهن (اوستایی) از آن شمال دوزخی زمهریر نشان، چه‌سان روی به «جنوب» بهشت آسای گرمابخش داشته‌اند و در آرزوی وصول بدان بوده‌اند. براین پایه، جایگاه پیدایی «داستان جم» اوستا (ـ فرگرد دوم وندیداد) در «ایرانویج» ـ یعنی قطعاً در شمال منطقهٔ راستای شرقی ـ غربی کوهستان البرز بوده است، چنان که از این فقرات (ـ وندیداد، فرگرد ۲، بندهای ۱۰ و ۱۴ و ۱۸) مستفاد می گردد: «آنگاه جم فراز شد به روشنی ها، به

نیمروز، به راه خور»، که این «راه خور» را «مدار خورشید» معنا کرده‌اند[۱۱]. لزومی به توضیح هیئتی «راه خور» در شرایط داستان «جم» نیست، بدین که حتی دایرهٔ بروج را در جنوب سرسوی خویش می پنداشته‌اند، تنها در خصوص «جنوب» نمایی جمشید هندی جز این نتوان گفت که این خاطره از سرزمین اصلی و مشترك آریاییان هندی و ایرانی اسطوره همچنان برجای مانده، وگرنه دوزخ هندیان درست به عکس دوزخ ایرانیان (ـ شمال) همانا در قطب جنوب باشد[۱۲].

مفهوم قطب شمال سماوی با نشانهٔ ستارگان قطبی ـ همچون «جُدَی» ـ و تبیین و تثبیت آن در جغرافیای ریاضی و هیئت از فرایافت‌های یونانیان است که به گفتهٔ بیرونی: «در هرچه به آن می پردازند از کوتاهترین راه و نزدیك‌ترین آن به حقیقت می رسند»[۱۳]. ما از مبادی طولی و نیمروزی ایرانیان و نیز هندیان در جای خود (- کنگدژ) سخن گفته‌ایم، اما بررسی انگاشت ایشان از دایرهٔ بروج یا راهگذار آفتاب، اشاره به انگاشت آنان از قطب شمال سماوی را نیز الزام نمود، که دانسته آمد کمابیش هر آنچه از آن هندیان در باب کوهستان «میرو» یاد گردید، در خصوص کوهستان «البرز» ایرانیان نیز تقریباً مصداق داشته است. پیداست که انگاشت یك کوه جهانی در نزد ایشان، ریشه در گذشته‌های دورتر زندگی مشترك آن دو قوم در سرزمین آریایی دارد. اما پیشینهٔ انگاشت کوهستان «قاف» دقیقاً دانسته نیست، یا دقیقتر دانستهٔ ما نیست. آیا پیش از کوه جهانی «هرابرز» (= البرز) اوستایی، «قاف» آن پایگاه را در نزد باستانیان داشته، که سپس بر اثر کوچندگی به ناحیتهای جنوبی، «البرز» جای آن را در انگاشت های جغرافیایی ایشان گرفته، یا آن که به عکس؟ این پرسش، احتمال تطبیق اینهمانی آن دو را با هم، چنان که نظر غالب چنین است، شامل می گردد.

«یاقوت» حموی، کوه قاف را کوهستانی بزرگ یاد کرده که برگِرد زمین باشد، و از چکاد آن تا آسمان به اندازهٔ قامت آدمی است، بلکه آسمان بر او مطبّق باشد، و گوید که سورهٔ «قاف» در قرآن اشاره به اوست. هم چنین، آمده است که بیخ همهٔ کوه‌ها بدو پیوسته است، و چون خدا بخواهد که بر قومی خشم گیرد و زلزله بدیشان فرستد، آن «فرشته» را که برکوه «قاف» گمارده است، فرمان دهد تا بیخ و سرکوه مزبور را بجنباند. از همین کوه است که خورشید طلوع و غروب کند، و پیشینیان آن را همان «البرز» دانسته‌اند[۱۴]. ابن فقیه همدانی آغازگاه کوه «قاف» را از مرز «چین»

یاد کرده، و مستوفی قزوینی آن کوه «البرز» را که پیوسته با دربند (قفقاز) و کوه‌های فراوان دیگر است، از لحاظ بعضی همان کوه «قاف» دانسته است[۱۵]. تحقیق اساسی ما راجع به «قاف» نیست، فقط به یك اشاره توان گفت که اولاً برخی آن را کوهی افسانه‌ای دانسته‌اند، ثانیاً برخی آن را همان کوههای «قفقاز» یاد کرده‌اند، ثالثاً ـ چنان که گذشت ـ «قاف» را همین «البرز» شمرده‌اند. در هرحال، آنچه مهم است این که اوصاف «قاف» با البرز کمابیش مطابق است. ظاهراً، «قاف»، معرَّب «کاوف» اوستایی و «کاوفه» پارسی باستان است، که به معنای «کوهه» (و «کوهان» هم از همان) = بلنده یا بلندگی آمده[۱۶]، بسا، به نظر ما، اسمی عامّ از برای کوهها در تداول پیشینیان، زمانی اطلاق برخاصّ گردیده است.

در بندهشن (فصل ۱۲، بند۲) «کاف» از کوههایی یادشده است که از البرز بالیده، و پس از آن بزرگترین کوه باشد. به هر تقدیر، چنان که کراچکوفسکی گوید: از انگاشتهای ایرانی یکی اندیشهٔ وجود رشته‌کوهستانی به نام «قاف» که فراگردِ زمین است، خود برخاسته از نگرهٔ تقسیم زمین به هفت کشور موافق با تقسیم آسمان به هفت سپهر می باشد، که تأثیر بسیاری بر نظریات سامی و عربها در این خصوص داشته است[۱۷]. در کتاب حدودالعالم راجع به البرز آمده است که: «این کوه را از حدّ هندوستان کی ابتداء اوست تا به حدّ گیلان کی آخر اوست «کمرزمین» خوانند و به تازی مِنْطَقةُ الارض.» (ص ۳۰). فقید مینورسکی در تفسیر این فقره گوید: من هیچ جا ذکری از اصطلاح عربی «منطقة الارض» بدین مفهوم نیافتم، مگر معنایی مشابه در صورة الارض ابن حوقل راجع به کوهی ممتدّ (ـ «جبل علی ظهرالارض») که از شرق چین آغاز می شود، تا آن که با گذشتن از «ری»، در شمال افریقا به کوههای ساحلی اقیانوس اطلس پیوندد»[۱۸] آنگاه، همو در جایی دیگر تفسیر «مِنْطَقةُ الارض» به معنای «کمر زمین» (= کمربند زمین) را چنین نموده است که این مفهوم در نزد جغرافی دانان ایرانی خاستگاهی کهن دارد. آنان کمربندی یا زنجیرهٔ کوهستانی را از هندوستان تا گیلان همپیوسته دانسته‌اند، که بسا این انگاشت «کمربند زمین» اصلی زردشتی داشته است، زیرا در بندهش (ترجمهٔ «وِسْت»، فصل ۷) آمده است که: البرز نمایشگر راستای «گرداك زمین همپیوند با آسمان» است، و آن ۲۲۴۴ کوه دیگر از البرز روییده‌اند. اصطلاح «کمرزمین» یا «مِنطقة الارض» ظاهراً در نزد جغرافی دانان مسلمان به کار نیامده است، اما ابن حوقل و

جیهانی (که انگاشت آنان همانند مؤلف حدود العالم است) از کوهی «بر پُشتهٔ زمین» یاده کرده‌اند که از «چین» آغاز می شود، و با گذشتن از برابر «ری» (ـ استان های گرگان و مازندران و گیلان) تا دورترین نقطهٔ غرب افریقا (ـ اتلانتیك) فرا می رود»[19].

چنان که گذشت، «کمربند زمین» بودن البرز، چون همپیوند با آسمان است، پایهٔ «کمربند آسمان» بودن اوست، و همین سائق به مفهوم و خود ممثول «دائرة البروج» یا «مِنطقة البروج» اَوِستایی است. مینوی خِرَد (باب ۴۸، بند ۱۲-۱۴) پس از بیان آن که ستارهٔ «وَنَند» به گذرها و درهای البرز گمارده شده، افزوده است «تا راه و گذر خورشید و ماه و ستارگان را (دیوان و پریان و دروجان) نتوانند ببرند و بشکنند»[20]. هرچند مکرّر می شود، و پیشتر هم گذشت، محض اکمال یاد باید کرد که مهرداد بهار بر پایهٔ داده‌های بندهشن تصویری از جغرافیای اساطیری جهان به دست داده است، که چکیدهٔ آنچه مربوط به تقسیم شدن زمین به دو نیمکره توسط البرز کوه می شود، از این قرار است: «هرمزد، نخست آسمان را از سر خویش آفرید، و آن را چون تخم مرغی ساخت، و همهٔ آفرینش مادی را در میان آن قرار داد. زمین گِرد، پهناور و بی نشیب و فراز، میان آسمان بود، همچون زردهٔ تخم مرغ. البرز پیرامون زمین و به آسمان پیوسته است (ـ یعنی مرز دو نیمکرهٔ زیرین و زبرین) و تیرك آن سطح نیمکرهٔ زبرین را به دو نیم می کند (ـ بنابراین، در خطی شمالشرقی ـ جنوبغربی، نیمکرهٔ شایسته زیست زمین را به دونیمه می کند) و باعث پیدایی شب و روز می شود. یوغ ترازوی «رَشْن» را تیغی به بُن کوه البرز در سوی شمال و تیغی به سرکوه البرز در سوی جنوب است»[21]. چون یك سر این شاهین ترازو در شمال و سر دیگر آن در جنوب زمین با زبانهٔ خود در چکاد البرز مستقرّ شده، بی گمان خط نیمروزان (= نصف النهار) شهر «ری» از آن توهّم یا اراده گردیده است. از نمای زمین (که مهرداد بهار برنگاشته) برمی آید که رشته کوههای البرز از سوی شمال شرقی به سوی جنوب غربی امتداد می یابد (ص ۱۶ و ۱۷)، چنان که: کوه تیرك البرز شامل رشته کوه‌هایی می شود که از شمال چین و مغولستان آغاز می گردد و به حبشه در افریقا فرامی رود» (ص ۲۰) و این همان است که جغرافیان عهد اسلامی گزارش کرده‌اند.

پیشتر اشاره رفت که البرز در تعابیر و رموز حکمیان و عارفان عهد اسلامی

ایران به «قاف»، و در حکمت مشّائی با فلك نهم اینهمانی یافته است. در داستان عقل سرخ سهروردی چنین به وصف آمده که آن یازده کوه است، و هفت سپهر روندگان و دو سپهرِ ایستادگان و فلك اطلس در بالای آنها و دو فلك اثیر و زمهریر در زیر آنها باشد. «گوهر شب افروز» ـ نمایندهٔ ماه، «درخت طوبی» ـ نماد خورشید، «دوازده کارگاه» ـ رمز دوازده برج، و «نُه کارگاه» دیگر زیرین آن سپهرهای نهگانه‌اند، و اینها همه بر «کوه قاف» واقع باشند. همین ها در «رسالة الطیر» ابن سینا نیز، منتها در ۹ کوه نموده شده، که پایانهٔ شرقی آن «شهر فرشتگان» یا «ناکجا آباد» سهروردی، و متناظر با آن «مغرب» یا جهان تاریکی قرار گرفته است[۲۲]. بدین سان، این منطقة البروج تمثیلی حکمیان و عارفان، در واقع بنابر آنچه گذشت، اگر بخواهیم با اصطلاح هیئت و نجوم تعبیر دقیقتری از آن در نزد باستانیان خویش فرانماییم، پَرْوَند «البرزِ» زمینی و فرازگاه و پَرْوَند آسمانی آن همانا «فلك ممثّل» (=سپهر نمادین) بوده است، که چون: «سطح مِنطقة البروج همه گویِ‌های ستارگان سیاره را همی بَرَد، و به هر کُره‌ای دایره‌ای کند موازی مر مِنطقه را، آن دایره فلك ممثّل آن ستاره است که آن کره او راست. و «ممثّل» از آن جهت نام کردند که او را موازی است و اندر سطح اوست و مرکز هر دو یکی است، پس بر مثال اوست، و بخشش های این هم بخشش های آن است. و این «ممثّل» نائب است از منطقه از بهر ماندگی که میان ایشان است»[۲۳].

(ب) ـ کنگدژ، آغازگاه خطّ اعتدال و پایگاه خطّ زوال.

این نام در اوستا به گونهٔ «کنگهه» یاد شده، چنان که در آبان یشت (کردهٔ ۱۴، بندهای ۵۳ـ۵۸) آمده است که «توس» از اردویسور ناهید خواست تا او را در پیکاری که با پسران «ویسه» تورانی در گذرگاه «خشترو سوکه» در بالای «کنگهه» بلند و مقدس دارد، کامیاب سازد و بشود که او کشورهای تورانی را براندازد. پسران «ویسه» نیز همین را خواهان بودند تا بتوانند کشورهای آریایی را براندازند، اما کامیاب نشدند. در زامیاد یشت (بند ۴ و ۵) نیز کوهی به نام «انتر کنگهه» آمده که معنای آن «کنگ اندرون» باشد، سپس کوه «سیچی داو» یاد شده که در واقع شاخه‌ای از آن است[۲۴].

«کنگهه» اِوستایی / «کنگدز» پهلوی / «سیاوشکرد» شاهنامه، یکی از

جایگاه‌ها و کاخ‌هایی است که شاهان داستانی، باستانی و کیانی ساخته‌اند، و آورده‌اند که آن را «سیاوش» ساخت. خلاصهٔ آنچه راجع به آن پژوهیده آمده است، بطوکلی این است که «کنگ دز» یکی از ناحیت‌های کشور «خونیرس» بوده (= پُشتهٔ ایرانزمین) [ترجمه، مطلقاً از راقم این سطور] که آن را می‌توان در اقصای شمال بر سر راه ترکستان به چین دانست. یاد شده است که این قلعه در بالا و فراسوی دریاچهٔ «وروکش» میان کوه‌هایی جای دارد که یکی از آنها «سی چی داو» است. رود «پیداگ میان» یا «چتر میان» (= چهر میان، گویا در مغولستان) از آن دژ می‌گذرد. آن گذرگاه «خشتر سوکه» - یعنی کشور «سوك» که در بالای - کنگهه» یاد شد، فقید کریستن سن دانمارکی آن را همان «سئوکستان» عهد ساسانی دانسته است[۲۵].

رویهم رفته، جایگاه «کنگ دژ» را در مشرق ایران یا خراسان بزرگ، مرزگاه توران و «ایرانویج»، یا موافق با اشارت بیرونی، بودن آن را در سرزمین خوارزم (- گویا حدود خیوه) پذیرفته‌اند[۲۶]. فرخی نیز گفته:

«زکوه گیلان او راست تابدان سوی بر - - زآب خوارزم او راست تا بدان سوی کنگ».

این «سیاوشکرد» یا «کنگ بهشت» یا «هوخت کنگ» یا «بهشتکنگ» اوصافی یافته، اساطیری دارد، و داستان و فسانه‌هایی راجع به آن پدید آمده[۲۷]، که ما از بیان آنها چشم‌پوشی می‌کنیم، زیرا بکارمان نمی‌آید، تنها در یك کلمه گوییم که «بهشت کنگ» همانا یکی از کامشهر (= اوتوپیا)های کهن ایرانی یاسکایی بوده است. «کنگ دژ» تقلیدی است از دژی که کاوس - پدر سیاوش - در البرز کوه ساخته بود. از این گذشته، داستان هفت دیوار کنگ دژ، بیش از آنچه از وصف هفت کاخ کاوس برمی‌آید، روایت هفت دیوار هم مرکز کاخ هگمتان (همدان) را بیاد می‌آورد. علاوه براین، در افسانهٔ شهر «کنگ دژ» که تصوّرات مربوط به دورهٔ آخر زمان در ایجاد آن مؤثّر بوده، تأثیر «ورجمکرد» جمشید بیشتر دیده می‌شود تا در کاخ کاوس. نتیجه آن که، داستان کنگ دژ از حیث تاریخ زودتر از افسانهٔ کاخ کاوس پدید آمده، و نخستین تقلید از داستان «ورجمکرد» است. داستان رنگ‌های هفتگانهٔ سیّارات نیز که خود در روایات عامیانه تغییراتی یافته، در آن اثر کرده است، و داستان کاخ کاوس خود تقلیدی از داستان کنگ دژ است[۲۸].

باری، کوهستان «کنگ» جای آسایش و رامش یاد شده، جایگاه جاودانان در «کنگ دژ» پنداشته گردیده و گفته‌اند که رستاخیز ایران از «کنگ دژ» آغاز شود. در سنّت مَزدیسنایی است که «کنگ» هنوز بر پاست و «پشوتن» در آنجا پادشاهی کند[۲۹]. هم چنین در اساطیر راجع به «کنگ دژ» آمده است که آن متحرّك و «جنبا» است، و این از جملهٔ موضوعاتی است که اتفاقاً بکار ما می آید. دیگر آن که از آنچه گذشت «کوهپایه» بودن آن محرز و مسلّم است، و چون در شرق ایرانزمین بوده، بایستی در دنباله یا، به عبارت درستتر، در آغازگاه کوهستانی باشد که زنجیره‌ها و رشته‌های آن تا پُشتهٔ مرکزی ایرانزمین گسترده است. یك چنین کوهستانی شرقی ـ غربی را ما به تفصیل و تحقیق تمام در بخش پیشین با عنوان «البرز» ـ پَرْوَند زمین و آسمان (= فلك ممثل دائرة البروج) فرانموده‌ایم، که فرازگاه آن همچون راهگذار خورشید است، و به گفتهٔ گرگانی:

خوراسان را همی دان تو خورآیان　　　کز آنجا خور برآید سوی ایران

بدین سان، چنان که پژوهیده است، آن کوه جهانی ایرانی که در انگاشت پیشینیان از مشرق ـ یعنی از مرزهای چین و ترکستان (ـ توران) فراآید تا بگذرد به «ری» (ـ جنوب مازندران و گیلان) و در غرب آبادانهٔ زمین ـ یعنی کرانه‌های افریقا ناپدید شود، همانا «البرز» کوه است. به نظر ما، روابط «کنگ دژ» با کوهستان «البرز» موافق با مفاد مذکور چنین توانِد بود، چنان که در شعر فرخی سیستانی هم (زکوه گیلان «البرز، تا سوی «خوارزم» و «کنگ») بدین نکته اشاره رفته است، گذشته از آن که بنای «کنگ دژ» در آغازگاه آن کوه جهانی خود تقلیدی بوده است از کاخ «کاوس» در میانگاه آن کوهستان، و هکذا. ابداً بی وجه نیست که در زَنْدِوَهُومَنْ یَسْن آمده است که: «امشاسپندان از البرز به کنگ دژ رهسپارند»[۳۰]. درست است که معنای مستفاد این فقره، مفهومی مسیحی است، که بهمن یشت به داشتن چنین مفاهیم مسیحانی [مبادا وارونه فهمیده شود، بسی مؤثر بر یهودیّت و مسیحیّت، نه بر عکس] اشتهار یافته است. زیرا، بهشت مسیحیّت، که «امشاسپنته»های زردتشتی بدان سوی ـ یعنی به «بهشت کنگ» ـ کاخ جاودانگان رهسپارند، همانا در مشرق است[۳۱]. پیداست که مرادشان در اصل «مهر» گرایی مسیحیّت، نماز بردن به آفتاب و «مهر» و برآمد نگاه خورشید بوده است. این موضوع، به نوبهٔ خود، در آیین

مهرپرستی، زروانی و زردشتیِ ایرانی نیز مصداق داشته، نیازی به ادلّهٔ عقلی و نقلی ندارد. مشرق - یعنی «خورآسان» (کز آنجا خور برآید سوی ایران) همواره مقدّس و مشرّف بوده، که هنوز هم هست.

نتیجه آن که، همانطور که (در ذیل البرز به تحقیق پیوست) کوه البرز فلك ممثّل خورشید و ستارگان بوده است، کنگ دژ نیز در خطّ اعتدال و در آغازگاه آن قرار داشته است. گویا، و گمان ما این است که، مقولات نجومی وابسته بدان، چنان که در زبان پهلوی است، «کنگیك» نام داشته به «کنگ» نسبت یافته است. اینك، پیش از آن که از «بیرونی» خوارزمی گفتاورد شود، نخست به مثابه تمهید مقدماتی چند، از ابوعبدالله خوارزمی در خصوص کنگدژ و «قبّة الارض» (= گنبد زمین) و «باره» یا «تاره»، «خجند» و «شاپورگان» گزارشی بایسته است، که گوید: «قبّه»، میانهٔ زمین است، یعنی از نقطه‌ای مفروض در شرق و از نقطه‌ای مفروض در غرب به یك فاصله است، و آن ۱۸۰ درجه می باشد، و دانسته است که میان نقطهٔ پایانهٔ جنوب و نقطهٔ پایانهٔ شمال هم ۱۸۰ درجه است. «باره» نام شهری است در جزیرهٔ دریای بزرگ، نزدیك «قبة الارض» و به محاذات آن سرزمین ما (- خوارزم) همانا خجند است، که برابر با آن شاپورگان باشد، و میان سرزمین شرقی و غربی که بالاتر از آنهاست - چون فرغانه و کاشغر تا چین و وَقواق - که شهرهای شرقی اند، همین فاصله است. «کنگدژ» دورترین شهر در مشرقزمین و همانا در دورگاه سرزمین چین و وقواق است»[۳۲].

در گزارش خوارزمی و جز او، اولاً همطول بودن «قبة الارض» اوژین با شاپورگان و خجند، چنان که بیاید، مورد انتقاد بیرونی شده است. ثانیاً، چنین برمی آید که مکان جغرافیایی «کنگدژ» ایرانی در دورگاه مشرق چنان نموده شده است که گویا با مکان «جمکوت» هندی که فاصلهٔ هردو تا میانگاه خطّ اعتدال در «قبّه» یا خطّ زوال «اوژین» - «شاپورگان» ($= \frac{۱۸۰}{۲} =$) ۹۰ درجه می باشد، برابر گرفته شده است. در حالی که، میانگاه زمینی یا «قبّهٔ» ایرانی، چنان که گذشت و بیاید، همانا شهر «ری» بوده است، فلذا فاصله «کنگدژ» تا آنجا (- ری) ۹۰ درجه خواهد بود، نه تا «شاپورگان» و خوارزم و جز آنها. یك چنین پنداشت و انگاشتی را نیز سهواً چنان که یاد خواهم کرد، دانشمندان معاصر (نالینو و کراچکوفسکی) داشته‌اند، و بدتر این که آن را به بیرونی بزرگ نسبت داده‌اند. اما آنچه از گزارش

خوارزمی مؤیّد نظر ماست، صرف نظر از بیان ریاضی جغرافیایی مزبور، همانا «کنگدژ» را در فصل نجوم و هیئت از کتاب خود یاد نموده، که لابدّ نشانگر کاربرد علمی و آزمون عملی آن هم در زمان او خصوصاً گُنجیدن آن در جز و مقولات مذکور بوده است.

«سیاوش»، افسانه‌ای بیش نبوده و نیست، اما «کنگدژ» خواه احیاناً وجود حقیقی داشته یا مطلقاً نداشته، خود یك واقعیّت نجوم شناسی در تاریخ علم ایران بوده باشد. رفتن سیاوش اساطیری به توران و ترکستان (ـ خوارزم) داستانی بیش نبوده و نیست، اما مبدأ تاریخ خوارزمیان، مبتنی برآن واقعیتی تقویمی بشمار است. پژوهشگر بزرگ ایران، بیرونی خوارزمی ارقامی از برای آن یاد کرده، که متأسفانه خود انتقادی در مورد آنها ننموده است. در هرحال، چنین گوید: «خوارزمیان، مبدأ تاریخ خود را از ابتدای آبادانی (= عمارت) آنجا، نهصد و هشتاد (۹۸۰) سال پیش از اسکندر حساب کردند. آنگاه، پس از آمدن سیاوش که نود و دو (۹۲) سال پس از آبادانی آنجا بود (ـ یعنی ۹۲ـ۹۸۰ = ۸۸۸ سال پیش از اسکندر) گرفتند. سپس به ایرانیان (= فارسان) در تاریخ کیخسروی به نام «شاهیه» اقتدا نمودند»[۳۳]. با این حساب، چنانچه در نقل ارقام بیرونی، خصوصاً ۹۲ سال مزبور، اشتباهی در متون رخ نداده باشد، تاریخ تقریبی بنای «کنگدژ» سیاوشکرد حدود ۳۲۰۰ سال پیش از این، یا دقیقتر ۱۲۱۰ سال قبل از میلاد مسیح بوده است. بدیهی است که نقل این ارقام را نباید حمل بر صحّت تاریخی و تقویمی آن دانست. به نظرما، یك چنین مبدأ تاریخی (۱۳۰۰ سال ق م) برای خوارزمیان، خصوصاً ۱۲۰۰ سال یا سدهٔ سیزدهم (ق م) برای تاریخ بنای «کنگدژ» افسانه‌ای در نزد ایشان، اگر نه اشتباه، قطعاً تهی از گزاف و اغراق نیست. زیرا چنان که اشاره رفت، آن کاخ سکایان شرقی که بر گرتهٔ کاخ «هگمتان» مادان غربی ساخته آمده بود، نمی تواند دست کم پانصدسال زودتر از مادر خود زاده شود.

«کنگدژ» اوستایی سکایی در مفهوم نجومی و جغرافیایی خود، یعنی مبدأ نیمروزان (= نصف النهار)ها یا آغازگاه خط اعتدال مشرق به مغرب، و به تعبیر امروزین ـ «گرینویچ» اَوستایی ایران در روزگار باستان. قرائن تاریخی، چنان که از فصول تاریخنامهٔ نجومی [کتاب تألیف راقم سطور] حاصل می شود، حاکی از آن است که نخستین قوم از اقوام ایرانی همانا مادان ایرانزمین و مغان بابلی مآب و

ستاره‌شناس ایشان بودند که با برخورداری از دانش و فرهنگ نجومی میانرودانی و بابلیان، شالوده‌های هیئت شناسی و ترصّدات فلکی و تحدید نهایات اماکن را، احیاناً، برای تصحیح مسافات و تدقیق اوقات و جز اینها و مانند اینها، موافق با سطح اطلاعات علمی آن روزگار پی ریزی کردند. از روی گمان و حدس، زیرا سندی برجای نمانده، چنان که در جای دیگر یاد کرده‌ایم، مادان و مغان ایران برای مَبادی طولی خود، البته موافق با شناخت‌ها، دانسته‌ها، روش‌ها و شیوه‌های ابتدایی آن زمان، ولی قطعاً متأسی و متأثر از بابلیان، گویا چنان که از برخی قرائن برمی آید، خود شهر «بابل» را - در غرب ایرانزمین - مبدأ نیمروزان و در حساب طول‌یابی بکار می داشتند. تا آن که این مبدأ از غرب ایران به دورگاه شرقی آن، و ظاهراً به «کنگدژ» سکایی تورانی انتقال یافت.

زمان چنین تحوّل و تَدَهْوُری حتمالاً بایستی مقارن با اتخاذ رسمانهٔ دین «زردتشت» فریانی، تدوین اولی اوستا توسط مغان مادی در پیوندگاه شرقی و غربی ایران - یعنی چنان که مکرّر در مواضع متعدد [کتاب مؤلف] یاد گردیده - «رگه» یا ری باستان، همزمان با اصلاح و تثبیت گاهشماری اوستایی جدید در میانگاه سدهٔ پنجم (ق م) در امپراتوری هخامنشی بوده باشد. این زمان و تاریخ، از لحاظ پیشرفت دانش هیئت و نجوم بابلی - مغانی از آنرو محتمل تر است که تقسیم دائرة البروج به ۳۶۰ درجه، درست در همین زمان و در امپراتوری هخامنشی صورت تثبیت یافت، که لابدّ از برای حساب مَبادی اَطوال و عروض و اوقات و جز اینها کاربرد علمی و عملی هم پیدا کرد[۳۴]. اما شهر «ری» مغانی یا مِسْمَغانی نیز از مبادی و مآخذ نیمروزانی بوده، بدین سان که در میانهٔ خطّ اعتدال به فاصله ۹۰ درجهٔ شرقی به مبدأ «کنگ دژ» و همچند آن در نیمهٔ غربی بشمار آمده است. علاوه از آن، چنان که در بخش پیشین گذشت، به نشانهٔ راستای شمالی - جنوبی شاهین ترازوی ایزد «رَشْن» بر چکاد البرز که همانا منطبق بر خطّ زوال مکان متصوّر می آید، آنجا به طورکلی «قبّهٔ» جهانی یا مرکز مَبادی مختصات نجومی و جغرافیایی توهُم شده است که همانند و همسان «قبّهٔ» اوژین هندی می باشد، از اینرو شهر «ری» را که گویا رصدگاهی هم در آنجا بوده، همچون شهر «اوژین» در مفهوم «قبّة الارض» (= گنبد زمین) توان انگاشت که شرح آن از این قرار است:

* - «اوژین» هندی، مَبادی طول‌های شرقی.

استاد بیرونی گوید: چون عرض جغرافیایی از نقطه‌ای که بالفعل وجود دارد، تا دایره‌ای اندازه گرفته می شود که نسبت به آن نقطه موجود است، آغاز و پایان آن محدود است. ولی چون طول جغرافیایی بر این دایره یا دایره‌ای موازی با آن اندازه گرفته می شود، و دایره خط گرد پیوسته‌ای است، و بالفعل نقطه‌ای برآن وجود ندارد مگر این که نقطه‌ای برآن فرض شود یا به چیزی جز آن دایره نسبت داده شود، بنابراین طول بالفعل آغاز و پایانی ندارد. چیزی که هست، چون بر سراسر دایره آبادانی نیست، این آبادانی از شرق و غرب پایانی دارد. کسانی که در این باره تحقیق کرده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که دو پایان شرقی و غربی آبادانی تقریباً بر یك دایره از دوایری که بر دو قطب می گذرد واقع است، و آبادانی در نیمی از پیرامون زمین گسترده شده، و این خود اتفاق نیکی است، زیرا چنان شایسته است که مسافت کمتر، عرض نامیده شود و مسافت بیشتر طول. مردم دو ناحیهٔ شرق و غرب طولها را از پایان آبادانی پیموده‌اند: مردم چین و هند و ایران از پایان شرقی، و مردم روم و یونان و مصر از پایان غربی [که از زمان بطلیموس با احتساب] از پنج جزیره از جزایر دریای محیط معروف به اُقیانوس و در مقابل سرزمین مغرب یعنی مراکش که به نام «خالدات» و «جزایر سعداء» و «جزایر سعادت» [= جزایر «قناری» یا «کاناری» امروزین] خوانده می شود، و این جزایر با آن که از کرانهٔ نزدیك دویست فرسخ فاصله دارد، اول آبادانی است، و بطلیموس (ح ۱۵۰ م) بنابر همین مبدأ پایان شرقی را بر سر صد و هشتاد درجه قرار داده است.

«و اما مردم مشرق نیز چنین کرده و طول آبادانی را نصف دَوْر - یعنی ۱۸۰ درجه گرفته و آغاز آن را از سوی خود شمرده‌اند، و از آن جهت طول آبادانی را نصف دَوْر گرفته‌اند که کسوف واحدی از ماه که در مغرب پایان شرقی یافت شود، بر مشرق پایان غربی نیز یافت خواهد شد، و میان طلوع و غروب تقریباً دوازده ساعت است. و چون بین این دو مقایسه کرده‌اند، معلوم شده است که طول موضع واحد بنابر محاسبهٔ مردم مشرق، از بازماندهٔ طول بنابر محاسبهٔ مردم مغرب، ده درجه بیشتر است. «فزاری» درزیج خود این تفاوت را سیزده درجه و نیم دانسته است. پس چون آغاز طول از جزایر «خالدات» گرفته شود، پایان نصف دَوْر تا پایان شرقی به اندازهٔ همین زاویه فاصله پیدا می کند، و اگر آغاز از مشرق حساب شود، پایان نصف دور بر کرانهٔ دریا در مغرب می افتد و به آن جزایر نمی رسد. به همین جهت طولهای

شهرها اختلاف پیدا کرده و چنان شده است که طول «بغداد» را بعضی هفتاد درجه دانسته‌اند و بعضی هشتاد درجه»[۳۵].

«اوژین» شهری است در هند میانه از توابع استان «مالوا» که رصدخانه‌ای در آنجا دایره بوده است. این نام و جایگاه آن در نزد بطلیموس قلوذی (ح ۱۵۰ م) شناخته می بود، سپس در عهد اسلامی براثر نقائص معهود خطّ عربی، در این نام «اوژین» (= اوجین) تصحیفی رخ داد، و به گونهٔ «ارین» در آمد. کوهستان «میرو» در نزد هندیان، چنان که در ذیل «البرز» گذشت، همچون کوهی جهانی گسترده از مشرق تا مغرب، در میانگاه دو قطب شمال و جنوب انگاشته می شد، که بر خطی (- نصف النهار) از مرکز آن به سوی جنوب و در راستای شهر «اوژین» تا جزیرهٔ «لانکا» (- «سراندیب» یا «سیلان» و «سری لانکا» کنونی) حسابهای نجومی صورت می پذیرفت. هندیان، آبخوست «لانکا» را چنین می پنداشتند که بر روی خط استوا، و در میانگاه دو پایانهٔ آبادانی زمین واقع است و عرضی ندارد (- یعنی خط اعتدال آن موازی و منطبق با معدل النهار است). همان گونه که رشته کوهستان شرقی - غربی «میرو» آبادانهٔ زمین را در عرض به دونیم شمالی و جنوبی تقسیم می کند، خطّ (نصف النهار) و اصل از مرکز آن کوهستان (باگذار از شهر «اوژین») تا جزیرهٔ «لانکا» آبادانهٔ زمین را در طول به دونیم شرقی و غربی تقسیم کند. پیداست که فاصلهٔ «لانکا» در میانگاه آبادانهٔ زمین و بر روی خط استوا، از دو سوی شرقی و غربی به یك فاصله - یعنی ۹۰ درجه پنداشته می شده است. اما آن دو سویگاه شرقی و غربی، یکی «ژمکوت» یا «جمکوت» (- «یمه کوتی»)، گویا: قلعهٔ «جم» / دژ «جمشید» / «ورجمکرد» هندی؟) - برآمد نگاه خورشید و ستارگان، و دومی «رومك» (- مأخوذ از واژهٔ «روم») - فروشدنگاه خورشید و ستارگان، نام داشته است. «جمکوت» در پایانهٔ شرقی آبادانهٔ زمین به فاصلهٔ ۹۰ درجه تا میانگاه یا نیمروزان «لانکا»، درست در نقطهٔ مقابل و متناظر با جزایر «خالدات» بطلمیوسی در دورگاه مغرب باشد، که پیداست ۱۸۰ درجه با آن فاصله دارد، و لاکن چنان که گذشت اختلاف اَطوال نظر به مَبادی شرقی و غربی بسی پیش آمده است. «لانکا» موافق با داستان «رامایانا»، نشیمنگاه اهریمن - یعنی «ژاون» است، و آن دژی پیچاپیچ (= لابیرنت) و به بلندی سی جوژن باشد، که «ثنکت برد» یا «جاونکث» نام دارد. اما خطّ نیمروزان یا «نصف النهار» جاونکث یا اهرمنگاه و دژ آبخوستی

«لانکا» هندی که از شهر «اوژین» در اُستان «مالوا» هندوستان می گذرد، خود مبدای طولی مشرقیان گردید که همانا به نام شهر رصدگاهی «اوژین» (= اوجین) نسبت و شهرت یافت، و چون آن نیمروزان را متقاطع با خطّ استوا (در «لانکا») می پنداشتند، همان را و همانجا (ـ نقطهٔ تقاطع) را نوك گنبدی برفراز زمین انگاشتند که از هر سوی زمین (ـ چهار سوی آن) به یك فاصله است، و این وضع در تعبیر منجمّان عهد اسلامی «قُبّة الارض» (= تیرك ـ یا ـ گنبد زمین) یا اختصاراً «قبّه» (= تیرك/گنبد) نام یافت، که چون برفراز شهر «اوژین» پنداشته می شد، همانا «قبّهٔ اوژین» نیز نامبردار گردید، تا آن که در خطّ عَرَبی دچار تصحیف شد و به «قبهٔ ارین» یا «ارین» دگرگشت، و در زیج ها هم بدین گونه (ـ ارین) صورت ضبط یافت.

داستان تیرك یا گنبد زمین «اوژین»، که عجیب می نماید، به همین جا پایان نمی پذیرد. زیرا با کرور دهور یك سلسله مفاهیم اشتباهی و وقایع انحرافی بدان پیوسته آمد، که با همهٔ این احوال، هسته یا جوهر یك حقیقت هیئتی ـ جغرافیایی در آن منطوی بود، و همین موضوع درست و نادرست (= ضدّین) در آن، باعث یکی از بزرگترین اکتشافات بشری، یعنی کشف آمریکا گردید. «بیرونی» در زمان خود گفته است: این شهر «اوژین» که آن را در جدولها بر دریا یاد کنند، همانا با ساحل حدود صد جوژن فاصله دارد، و فاصله‌اش تا معدّل النهار (ـ استوای سماوی) بسیار است، و بسا که در باب مَبادی طول آبادانهٔ زمین از این «اوژین» چه از سوی شرقی و چه از سوی غربی آراء مختلف و مختلط است، چندان که امر واقع تشخیص پذیر نباشد. البته، آنان که خطّ اَبعاد شهرها را در طول از این مبدأ آغاز می کنند، در میان ایشان خلافی بدیده نیاید. در خصوص عرض جغرافیایی «اوجین»، یعقوب بن طارق در کتاب ترکیب الافلاك خود، آن را ۴ جزو و ۳ خمس یاد کرده، که نگفته شمالی است یا جنوبی، و لاکن ما دیدیم که خود هندیان در این که آن مقدار ۲۴ درجه و با خورشید در منقلب صیفی مماسّ است، همداستانند. در هر صورت، نیمگاه آبادانهٔ زمین در طول بر روی خطّ استوا در نزد منجمّان به «قبّة الارض» اوژین معروف است، و آن دایرهٔ بزرگی که از آن بر قطب می گذرد نیمروزان «قبّه» خوانند، هرچند که زمین بنابر شکل طبیعی خود شایستهٔ جایی را به نام «قبّه» ندارد، بسا که از بابت تساوی فاصلهٔ آن از دو پایانهٔ آبادانی زمین در سوی های شرقی و غربی چنین نامی یافته است، همچون فواصل نوك خیمه‌گاه یا گنبد نسبت به اَرکان آن. اما خود

هندیان این واژهٔ «قبّه» را مقتضای مفهوم آن در زبان ما بکار نبرند، منتها لازم است که گفتار مشرقیان دربارهٔ آن معتبر شمرده شود، زیرا دیگران از آن یاد نمی کنند و گفته‌اند که آن به اندازهٔ $1\frac{1}{3}$ ساعت (= یعنی ۲۰ درجه) در مشرق «بغداد» است. پس هنگامی که از «قبّه» سخن به میان آید، آغاز محاسبهٔ طول از مشرق است، ودر این کار هیچ زیانی نیست، زیرا مسأله به اتفاق و یك سخنی باز می گردد، نه به اختلاف. متعصّبان در «سند هند» نسبت به قبّه، که تنها به نام بس می کنند، بی آن که بدانند صاحب نام چیست، چیزهایی را باور دارند که در علم هیئت روا نیست و علوم طبیعی مخالف آن است. محاسبات «سند هند» در اصل برای قبّه بوده است که آن را میانهٔ آبادانی می دانستند و اتفاق کلمه داشتند که قبّه بیست زمان (= ۲۰ درجه یعنی $1\frac{1}{3}$ ساعت در مشرق بغداد است».

باری، در عهد اسلامی بنیاد وروشهای هندی به عنوان «سند هند» نخست بار توسط «فزاری» (ح ۱۷۰ ق) کاربرد یافت. خوارزمی ریاضی دان بزرگ عصر «مأمون» عباسی نیز جدول های نجومی خود ـ «السند هند الصغیر» را بر پایهٔ همان نظام هندی نهاد. بدین سان، تا هنگام پذیرش و تثبیت نظام نجومی و جغرافیایی یونانی در عهد اسلامی، حساب طولها با آغاز از خطّ نیمروزان «اوزین» یا «ارین» یا گنبد زمین (= قبّة الارض) در «لانکا» سنجیده می شد. اما خود آن جزیره یا شهر «اوژین» نظر به نگه نداشتن نام هندی اش از سوی مسلمانان، و دورسازی سهوآمیز آن به سمت مغرب با گذار برروی خطّ استوا، سرانجام به جایی رسید که بنابر انگاشت های ایشان مکانی در میانهٔ هند و حبشه اشغال می کند. به علاوه، این واژهٔ «ارین» رفته‌رفته معنای «مرکز» به خود گرفت و نقطهٔ اعتدال مطلق پنداشته شد. با همین وضع، حسابات این خطّ زوال سند هندی با مبدأ شرقی خود، یعنی نگرهٔ «قبّه» زمین موجود در «ارین»، از طریق زیج های عهد اسلامی به اروپای اواخر سده‌های میانه راه پیدا کرد، و تا روزگار «کریستف کلمب» تداوم یافت، و به نتایج شگفت انگیزی فرجامید. زیرا براثر ترجمه‌های ادلاردباثی (ح ۱۱۱۴ م) و ژراردکرمونی (۱۱۱۴-۱۱۸۷ م) از جداول نجومی خوارزمی و فرغانی و جزایشان، نگرهٔ «قبّه» ارین با همان دورشدگی مزبور نه تنها در آثار دانته ایتالیائی تأثیر نمایان گذاشت، که همانا در تحلیل نهایی منجرّ به انگیزش و راهبری کریستف کلمب در کشف قارهٔ جدید گردید. البته این اکتشاف نه از موضع درستی حسابهای آن نگره،

که اتفاقاً به سبب نادرست بودن آن حسابها رخ داد» . این بود گزارشی جامع دربارهٔ «اوژین» گنبد زمین، که زمانی استاد بیرونی کتاب طالع قبّة الارض و حالات الثوابت ذوات العروض را راجع بدان برای یکی از منجمان گرگان نگاشته بوده است[۳۶].

اینك، با تصویری که از مفهوم گنبد زمین، یا نقطهٔ تقاطع خطّ اعتدال و خطّ زوال در میانگاه پهنهٔ زمین و طاق آسمان به پندار و انگار هندیان باستانی فرا نمودیم، می توان به «کنگدژ» اوستایی بازگشت که کمابیش همان تصویر از مطاوی آن کتاب بدست می آید. اما باز یاد باید کرد، چنان که گذشت، «جمکوت» هندیان در دُورگاه مشرق از آغاز خط اعتدال تا میانگاه «اوژین» همچند راستای خود در نیمهٔ غربی است. «کنگدژ» ایرانیان نیز در دورگاه مشرق از آغاز خطّ اعتدال تا میانگاه شهر «ری» (ـ مرکز «البرز») باید همچند راستای خود در نیمهٔ غربی باشد. ابوعبدالله خوارزمی کنگدژ را در جزو شروح و تعاریف راجع به «قبّه» یاد کرده، و گفته است که دورترین شهر در مشرقزمین و همانا در دورگاه سرزمین چین و وقواق است». چنین نماید که همان فاصلهٔ مفروض برای دورگاه شرقی را در مورد آن قائل بوده، و در خصوص «اوژین» یا «قبّه» که محاذی «باره» در دریا یاد کرده، آن را همطول با «خجند» در خوارزم و «شاپورگان» دانسته است[۳۷]. این بدان معناست که شهرهای مذکور بر همان خطّ زوال یا نیمروزان «اوژین» و «لانکا» باشند، که با نگرهٔ راجع به وجود جایگاه «کنگدژ» در جایی از خوارزم یا ترکستان بکلّی متناقض و مغایر است. استاد بیرونی، دربارهٔ «اوژین» گوید که هندیان آن را در رُبع پایانهٔ شرقی نهاده‌اند، که با حساب از مبادی مغربیان ـ خواه از ساحل بحر محیط و یا از جزائر خالدات، بکلّی تفاوت پیدا می کند. از اینرو، با جمع این مَبادیِ متفاوت بهیچرو «شاپورگان» و «اوژین» روی یك خط زوال یا نیمروزان واحد نمی تواند باشد و این امر هرگز تحقق نمی یابد. اما «ژمکوت» که یعقوب طارق و فزاری آن را در شهری به نام «تاره» (ـ همان «باره» خوارزمی) بر دریا یاد کرده‌اند، مطلقاً اثری از این نام در کتاب های هندی نیافتم. زیرا «کوت» نام قلعه است، و «ژم» فرشتهٔ مرگ باشد، پس همانا که از آنجا بوی (بهشت) کنگدژی به مشام آید (= فانّه یراح منها روائح کنگدژ) که ایرانیان یاد کنند کیکاوس یا جم در دورگاهان مشرق فراسوی دریا ساخته، و این که کیخسرو در پی افراسیاب ترکی از آن گذشته، و هنگام پارسایی و کناره‌گیری خود

از پادشاهی بدان جا رفته است. از همین روست که «دژ» در فارسی نام قلعه است، و ابومعشر بلخی زیج خود را بر آن جایگاه (ـ کنگ دژ) نهاده است[۳۸].

بیرونی چنان که ملاحظه شد و تا آنجا که ما یافته‌ایم، بیش از همین عبارت راجع به «کنگ دژ» نفرموده، یا به سخن دیگر، بیرونی نگفته است که «کنگدژ» ایرانی در همان مکان جغرافیایی «جمکوت» هندی به فاصلهٔ ۹۰ درجه تا خطّ زوال «اوژین» واقع است، و لیکن بزرگترین دانشمند محقّق در تاریخ نجوم اسلامی - یعنی شادروان کرلوالفونسونالینو ایتالیائی، چنین تفسیر بی موردی را راجع به عبارت بیرونی کرده و به تبع او فقید کراچکوفسکی دانشمند شوروی بدین لفظ و مضمون آورده‌اند: «بیرونی به جای جمکوت همانا کنگدژ افسانه‌ای را بر نهاده، و در کتاب تحقیق ماللهند (ص ۱۵۷) گفته است که ابومعشر اِوساط را در زیج خود بر دایرهٔ نصف النهار قصر کنگدژ نهاده است که به گفتهٔ ایرانیان، کیکاوس یا جمشید آن را در دورترین نقاط مشرق بر روی خط استوا و به فاصلهٔ ۱۸۰ درجه در مشرق جزایر خالدات و ۹۰ درجه در مشرق قبهٔ «ازین» بنا کرده بوده است، و محتمل است که ابومعشر نیز در این کار از زیج شاه پیروی کرده باشد»[۳۹]. باید گفت که اولاً «دورترین نقاط مشرق» در عبارت بیرونی، موهم به اینهمانیِ جغرافیایی «کنگدژ» و «جمکوت» نیست، بلکه وی با تشبیهی بالکنایه هردو را مفهومی واحد و مماثل در میان دو ملّت هند و ایران نموده است. ثانیاً، بیرونی بهیچرو نگفته و حتی عبارت او موهم بدین نیست که «کنگدژ» برروی خطّ استوا بنا شده بوده است (!؟). ثالثاً، بیرونی آن را به فاصلهٔ ۹۰ درجه در مشرق «قبّهٔ» اوژین یاد نکرده است. عبارت «بیرونی» همان است که ما نقل کردیم، او فقط گفته است که «کنگدژ» ایرانیان نیز در دورگاه مشرق - یعنی «مشرق ایشان» نهاده آمده است. جالب آن که نالینو با این تفسیر وَهْم آلود، خود او در هامش همان فقره به همکارش «سدیو» تاخته است که دربارهٔ وجه اشتقاق «کنگدژ» و علت انتخاب طول آن محل افسانه‌ای به عنوان مبدأ طولها نظریات سراپا «غلط» و «وهم» آمیز ابراز داشته است (!).

آنچه از تفسیر شادروان نالینو به همان اندازهٔ خبر دهی بیرونی در باب اِبتنایِ اَوساط و اَطوال ابومعشر به مبدأ نیمروزان «کنگدژ»، واقعاً ارزشمند است، و اساس فرضیهٔ پژوهشی ما در این گفتار همان باشد، این است که به درستی احتمال داده است «ابومعشر نیز در این کار از زیج شاه پیروی کرده باشد». این سخن بدان

معناست که زیج شاه ایرانیان که بیرونی هم در اقتدای خوارزمیان به تقویم «شاهی» کیخسروی بدان اشارت کرده، همانا اَطوال جغرافیایی و اَوساط نجومی را به مبدأ نیمروزان «کنگدژ» اَوستایی در حساب گرفته بوده است. پس، «گرینویچ» اوستایی همان «گرینویچ» عهد ساسانی است، زیج ابومعشر عهد اسلامی هم برآن اساس بوده، و این مبدأ تا عهود متأخر هم کمابیش مأخذ حساب بشمار آمده، چندان که کراچکوفسکی گوید: چنان که از کتابی فارسی در جغرافیا به نام آیین اکبری نوشته شده در هند برمی آید، گویی این دژ (ـ کنگدژ) هنوز در پایان سدهٔ ۱۶ میلادی وجود داشته است»[۴۰].

(ج) - استنتاج و استدراك:

۱- تقسیم پیشین زمین در اساطیر ایرانی میان «تور» (ـ مشرق) و «ایرج» (ـ میانه) و «سلم» (ـ مغرب) که «ایران» در میانگاه جهان باشد، خود دال برآن است که «قبّهٔ» موهوم جهانی در مرکز «ایرانشهر» است. در تقسیمات پسینی، «ایرانشهر» در میانگاه هفت کشور به عنوان «خونیرث» یاد گردیده است.

۲- کوهستان جهانی «میرو» هندی و البرز ایرانی حتی در جزئیات کمابیش همسانی دارند و اساطیر راجع به هریك نیز کمابیش همانند است. «جمکوت» هندی در پایانهٔ شرقی آبادانی زمین و در آغازگاه «میرو» نیز همسان «کنگدژ» ایرانی در دورگاه مشرق و در آغازگاه «البرز» آمده است، که معنای آن به گفتهٔ «بیرونی» قلعهٔ فرشتهٔ مرگ (= جم + کوت) باشد. لیکن به نظر ما، ظاهراً بایستی آن را همان قلعهٔ «جم» یا «جمدز» معنا کرد، و از آن جا که «جم» در اساطیر هند و ایرانی بکلّی مشترك است، اگر در زمان بیرونی «جم» در مفهوم فرشتهٔ مرگ تداول داشته، بأسی نیست، زیرا اساساً مقولات معادشناسی (= اسکاتولوژی) چندی به هردو جایگاه افسانه‌ای «جمکوت» و «کنگدژ» و ایضاً «جمکرد» وندیداد باز بسته است، و آن یك روایت را هم از یاد نباید برد که گوید کنگدژ را «جم» ساخت. یکی از آن مقولات، چنان که خود بیرونی در تشبیه بالکنایه خویش یاد کرده که از «جمکوت» روایح بهشتی «کنگدژ» می آید، دلیلی قاطع بر وجود اسطوری یك «بهشت» در اقصای شرق، در نزد ملت های مشرقزمین است. «بهشت کنگ» یا «هوخت کنگ» یا «کنگدژ» به مثابه اوتوپیای باستانی، همان است که در نزد ابن سینا به عنوان «بهشت فرشتگان» و یا

«ناکجا آباد» سهروردی تقریباً با همان اوصافی یاد شده، که از جمله گویند جایگاه امشاسپندان و جاودانان در آنجاست، و جز اینها و مانند اینها. اما متحرّك بودن «بهشت کنگ»، صرف نظر از جابجایی آن در اقاصی شرق ایرانزمین موافق با خصلت‌های اسطوری «ناکجا آبادی»، و بر اثر گسترش پیاپی فضای زمینی و سرزمینی ملل صاحب اسطوره، احتمالاً ناشی از دورسازیهای آن به اقتضای «مبدأ» نیمروزانی اش ایضاً مطابق با جابجایی (ناکجا آبادی) اساطیری آن، همان گونه که در مورد «جمکوت» و بالاخص در مورد «قبّهٔ» اوژین از دیرباز تا عهد رنسانس مغربزمین رخ داد.

۳ـ جایگاه شناسی «کنگدژ» در نواحی خوارزم و ترکستان و اثبات جغرافیایی آن راجع است به وجود احتمالاً حقیقی دژی بدین نام، ولاکن وجود اساطیری اش جایی در دورگاه مشرق از لحاظ نجومی مربوط به این است که مبدأ نصف النهار و برآمدنگاه خورشید بشمار می آمده است. «جنبا» بودن آن در افسانه (ناکجا آبادی) ممکن است اشاره به انتقالی بودن مکان مبدأ آن باشد، چنان که گذشت.

۴ـ «آرامگاه مهر» بر چکاد البرز که تنومندان آسمانی «گرداگرد» آن بچرخند، مبیّن مفهوم «گنبد» و این موضوع بدیهی است. در خصوص «قاف» نیز همین آمده است، و بیرونی باز در جای دیگر همسنجی روشنگرانه‌ای بیان داشته، که اینك با نقل آن تردیدی در این باب نماند: «یادکنند که میرو در میانگاه جهان های چارگانه در چارسوی جایگرفته که از پایین چارگوش و از بالا دایره‌سان (= گنبدی) است، و درازای آن ۸۰۰۰۰ جوژن باشد. سوی جنوبی آن که جهان ما در آن واقع است، یاقوت آسمانگون و سبز بودن آسمان به همین سبب است. این کوه «میرو» میانگاه زمین است، اما «قاف» که عوامیان ما آن را چنین نامند در نزد هندیان «لوکالوك» باشد، که پندارند خورشید از آن جای روی به سوی کوهستان «میرو» به گردش پردازد. همانند این را مجوسان «سغد» باور دارند، بدین که کوه «اردیا» پیرامون جهان است و برون آن «خوم» همانند مردمك چشم باشد. در آن و فرا سوی آن، تهیگان است، و در میانهٔ جهان کوه «کرنگر» همانا کرسی ملکوت در میانهٔ اقلیم ما و اقلیم های ششگانه باشد.» (تحقیق ماللهند، ص ۲۰۶).

۵ـ کاخ صد ستون در دل البرز ظاهراً اشاره به کاخ «کاوس» است، که گویند در «قاف» یا هم در البرز بساخت، و آن خود ممثّل افلاك سماوی بوده، هم بدان سان

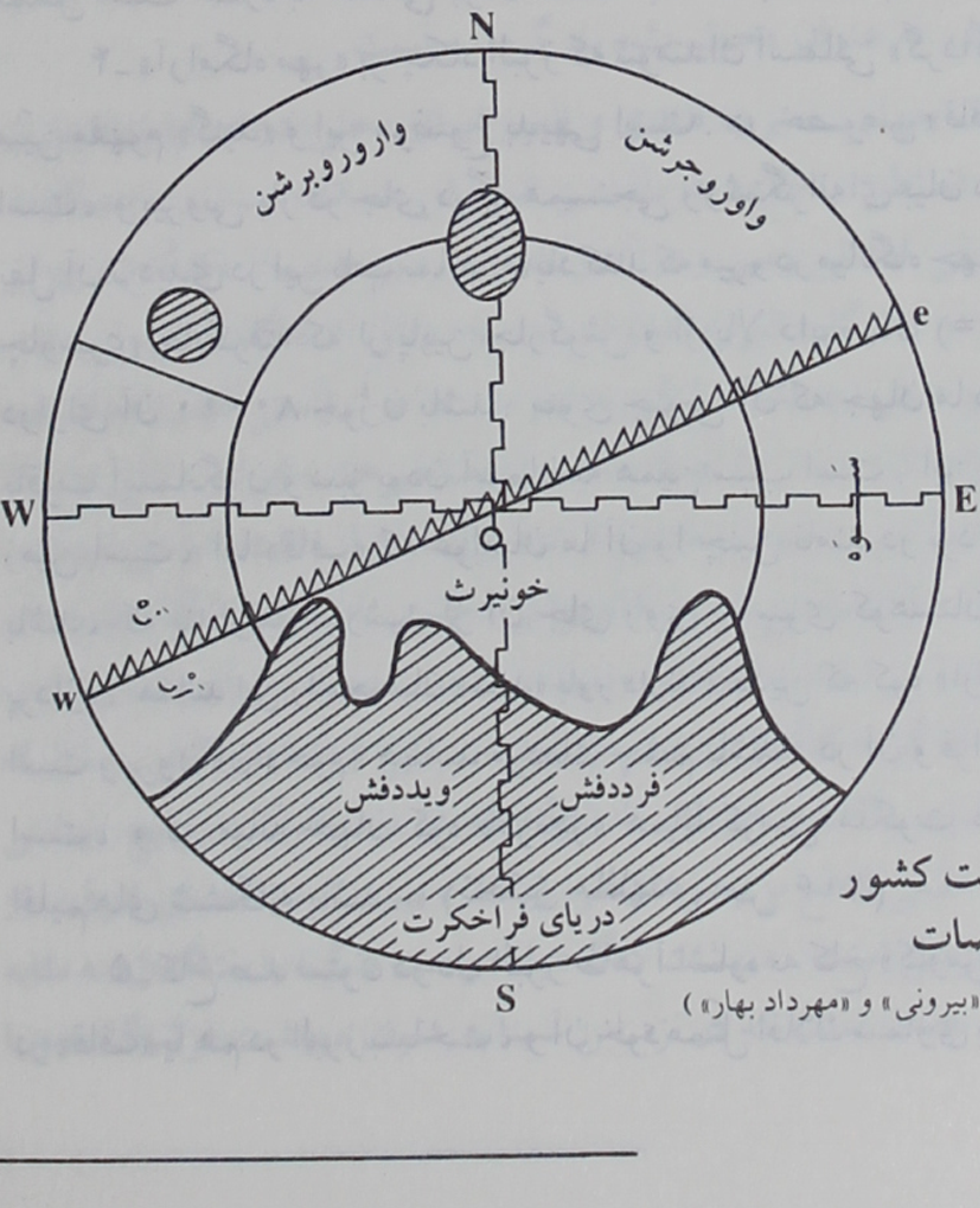
که «زیگورات» بابلی، «هگمتان» مادان و جز اینها (ـ رش: کیانیان؛ شهر زیبای افلاطون؛ شمار هفت «معین»). اما تمایل پَرْوَند «البرز» به مثابه دائرة البروج (we) نسبت به راستای خطّ اعتدال (WE) در انگاشت اوستایی، اتفاقاً درست مطابق با وضعِ هیئتی آن و همان است که باید باشد، و این خود دالّ بر وجود مفهوم «میل» دایرهٔ بروج و راهگذار آفتاب (ـح ۲۳/۵ درجه) در نزد باستانیان است. اینك، پیش از تصویر نمایشی زمین و هفت کشور و مَبادی مختصّات، برخی ارقام طولی برای مقایسات احتمالی یاد می گردد:

ـ طول بغداد نسبت به «قبّة الارض» اوژین ۲۰ درجه، یا ۱ $\frac{1}{۳}$ ساعت در مشرق بغداد یا غربی قبّه. (بیرونی).

ـ طول ری یا «قبّهٔ» ایرانی نسبت به بغداد ۷ درجه و ۲۱ ثانیهٔ غربی. (بیرونی).

ـ طول «قبّهٔ» ری نسبت به «قبّهٔ» اوژین تقریباً ۱۳ درجه غربی.

ـ بیرونی طول «بابل» را نزدیك و برابر با همان طول «بغداد» یاد کرده است.



نمای زمین و هفت کشور
و مبادی مختصات
(با استفاده از طرح های «بیرونی» و «مهرداد بهار»)

توضیحات :

۱ـ سَوَه ← کشور شرقی ← چین و هند .

۲ـ فرد دفش
} دو کشور جنوبی ← دریای فارس .
۳ـ وید دفش

۴ـ اَرْزَه ← کشور غربی ← میانرودان و روم .

۵ـ واو رو برشن
} دو کشور شمالی ← قفقاز و ترکستان .
۶ـ واو رو جرشن

۷ـ خونیرث ← کشور میانی ← ایرانشهر .

O ← مرکز مختصّات، شهر «ری» یا «قبّهٔ» جهانی ایرانشهر .

SN ← خطّ زوال یا نیمروزان «قبّهٔ» شهر ری مارّ بر چکاد «البرز» .

EW ← خطّ اعتدال، متقاطع در نیمگاه خود با خطّ زوال شهر ری در تیرك البرز .

ew ← پَرْوَند زمینی «البرز» ممثّل پروند آسمانی دائرة البروج .

E-e ← «کنگدژ»، مبدأ طولی اَوِستایی و ساسانی در ۹۰ درجهٔ شرقی «قبّهٔ» ری .

پیوست :

۱ـ تألیف رسالهٔ حاضر، حدود چهار سال قبل بپایان رسید، و به مجله‌ای سپرده شد تا آن را در شمارهٔ مخصوص «علم» طبع نماید، که تاکنون آن ویژه‌نامه آماده و آراسته نشده است. طی این مدت، که مجلدات تازه نشر یافتهٔ تاریخ ایران کمبریج به ایران رسید، ضمن مطالعهٔ آنها به فقره‌ای استطرادی از محقّق دانشمند ایرانشناس ایلیاگرشویچ، استاد کمبریج برخوردم، که مایهٔ خورسندی راقم این سطور از بابت تأیید نظریه‌اش راجع به «قبّة الارض» ایرانی است، پس اینك به نقل آن پرداخته می آید :

«چکاد هرا که از ژرفای زمین فراخاسته، در میانگاه جهان و مرکز خوانیرثه است. تصویر جهان بدین سان، اصلی هندو ایرانی دارد، زیرا که در هند باستان اعتقاد براین بود که رشته کوه‌های «لوکالوك» پیرامون جهان و هفت قاره را در برگرفته، و در مرکز آن «یامپو دویپا» باشد که کوهستان «میرو» (یا «سومرو») جای گرفته است. در ایران، مدار اجرام آسمانی و سیّارات موازی با زمین و مدوّر برمدار کوه مرکزی است که خورشید هر روز بر چکاد آن می گذرد. چکاد «هرا» یا «هوکریا»

(= سودمند) جایگاه چنین وصفی تصوّر شده، درعین حال همین ستیغ جای استقرار پل چینوت یاد گردیده است. کوه «هوکریا» در نزد ایرانیان، همچون «محور عالم» (Axis mundi) انگاشته شده، که در فرهنگ های باستانی سابقه دارد. موافق با تصوّر محور مرکزی یا قطب، درخت جهانی (= شجرهٔ حیات) در نظر ایرانیان در مرکز اقیانوس جنوبی «واوروکشه» (= فراخکرت) مستقرّ می باشد، که «سیمرغ» برفراز آن بال گشوده است.

(*The Cambridge History of Iran*, Vol. 2, p. 644.).

۲ـ موافق با مفهوم «قبّة الارض» شهر ری، حسن بن محمدقمی (ـح ۳۷۸ ق) روایتی شیعی از امام جعفر صادق (ع) در باب شهرهای جبال ایران نقل کرده، که گفت: «اما ری، وای بر ری، از هردو بال و طرف آن»، پرسیدند که: دو جناح یا دو طرف «ری» کدام اند، فرمود: یکی بغداد است و یکی خراسان، به تحقیق شمشیرهای خراسان و شمشیرهای بغداد در ری به یکدیگر رسند. . .» (تاریخ قم، ص ۹۴).

۳ـ شواهد و نقول در باب «قبّه» بودن شهر ری بسی بیش از اینهاست، که استقصاء و تحقیق آنها مستلزم رساله‌ای دیگر است.

⁂ پی نوشتها و مآخذ:

۱. یشتها، ج ۲، ص ۳۲۴.
۲. یسنا، ج ۲، ص ۶۲.
۳. یشتها، ج ۱، ص ۴۲۹، ۴۵۱، ۴۸۹، ۵۱۹، ۵۴۷ و ۵۷۷.
۴. وندیداد، ص ۱۶۶ و ۱۷۴.
۵. یشتها، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ج ۲، ص ۳۲۴.
۶. اساطیر ایران، ص ۲۶؛ یشتها، ج ۱، ص ۱۳۱.

7. *The Philosophy of The Mazd. Reli.*, pp. 98, 111.

۸. اساطیر ایران، ص ۲۲۳ـ۲۲۵/مینوی خرد، ص ۱۲ـ۱۳ و ۲۰ـ۲۱ و ۹۸ـ۱۰۱.
۹. رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، ص ۲۴۴ و ۲۹۳.
۱۰. تحقیق ماللهند، ص ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۶؛ التفهیم، ص ۱۹۳

al-Biruni Commemoration Volume, p.144.

۱۱. داستان جم، ایران کوده ۶، ص ۹۲ و ۹۳ و ۴۹.

12. *Papers on Iranian Subjects*, p. 122.

۱۳. تحدید نهایات الاماکن، ص ۱۱۰.
۱۴. معجم البلدان (وستنفلد)، ج ۴، ص ۱۸؛ نزهة القلوب، ص ۱۹۸.

۱۵ . مختصر البلدان، ص ۱۶ ؛ نزهة القلوب، ص ۱۹۱ و ۱۹۸ .
۱۶ . یشتها، ج ۲، ص ۳۰۸ .
۱۷ . تاریخ الادب الجغرافی ، ص ۴۷ .
18. *Commentary on The Hudūd al- 'Alam*, pp. 200-201.
19. *Iranica*, Twenty Articles, pp. 36-37.
۲۰ . مینوی خرد، ص ۶۶ .
۲۱ . نشریهٔ بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱، ش ۱، ۱۳۴۷، ص ۱۱-۱۵ .
۲۲ . رمز و داستان‌های رمزی، ص ۲۹۳ - ۳۰۰ .
۲۳ . التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ص ۱۱۶ .
۲۴ . یشتها، ج ۱، ص ۲۵۵-۵۷/ج ۲، ص ۳۲۷ .
۲۵ . کیانیان، ص ۸۲-۸۳، ۹۳، ۱۲۳ .
۲۶ . مینوی خرد، ص ۸۰؛ الآثار الباقیة، ص ۳۵؛ ماه فروردین روز خرداد، ص ۲۱-۲۲؛ یشتها، ج ۱، ص ۲۱۹؛ کیانیان، ص ۸۲؛ حماسه سرایی، ص ۵۱۵ .
۲۷ . شاهنامه (مسکو)، ج ۳، ص ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۹ - ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۰۸ و ۲۵۲ - ۲۵۶ ؛ شهر زیبای افلاطون، ص ۱۳۶ - ۱۳۷ و ۱۵۰ ؛ کیانیان، ص ۱۲۴ - ۱۲۵ ؛ مینوی خرد (تعلیقات)، ص ۱۴۰ - ۱۴۱ ؛ حماسه سرائی، ص ۵۱۳ - ۵۱۵ .
۲۸ . کیانیان، ص ۱۲۶ ؛ شهر زیبای افلاطون، ص ۱۳۶ و ۱۴۹ ؛ مقالات معین، ص ۲۸۴ .
۲۹ . اساطیر ایران، ص ۲۱۲ ؛ کیانیان، ص ۸۵ و ۱۲۳ ؛ یشتها، ج ۱، ص ۲۲۰ و ۲۲۱ .
۳۰ . زند و هومن یسن، ص ۷۵ و ۱۱۳ .
۳۱ . الآثار الباقیة، ص ۲۴۹ ؛ تاریخ الادب الجغرافی ، ص ۷۵ ؛ تحدید نهایات الاماکن، ص ۱۸۳ .
۳۲ . مفاتیح العلوم، ص ۲۱۷ - ۲۱۸ .
۳۳ . الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، ص ۳۵ .
34. cf: Van der Waerden: *The Birth of Astronomy*, Leyden , 1974, pp. 126, 196-204, 283.
۳۵ . تحدید نهایات الاماکن، ص ۱۲۹ - ۱۳۰ .
۳۶ . تحقیق ماللهند، ص ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۹ ؛ تحدید نهایات الاماکن، ص ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۵۶ ؛ التفهیم، ص ۱۹۳ - ۱۹۴ ؛ مفاتیح العلوم، ص ۲۱۷ - ۲۱۸ ؛ تاریخ الادب الجغرافی ، ص ۷۲ - ۷۳ و ۷۴ - ۷۵ ؛ تاریخ نجوم اسلامی، ص ۱۹۵ و ۲۰۵ ؛ کارنامهٔ بیرونی ، ص ۳۲ .
۳۷ . مفاتیح العلوم، ص ۲۱۷ - ۲۱۸ .
۳۸ . تحقیق ماللهند، ص ۲۵۹ - ۲۶۰ .
۳۹ . تاریخ نجوم اسلامی، ص ۲۳۴ ؛ تاریخ الادب الجغرافی ، ص ۷۳ .
۴۰ . تاریخ الادب الجغرافی ، ص ۷۴ .

9

اندیشهٔ کشورداری نزد فارابی

محمدتقی دانش پژوه

ابونصر محمدبن محمدبن طرخان فارابی (۲۹۵ - ۳۳۹ ق) استاد دوّم Magister Secundus و فیلسوف فقیه از خاندان ایرانی به نوشتهٔ ابن ابی اصیبعه (۲ : ۱۳۴) که وی را "فارسی المنتسب" خوانده است، برخی مانند ابن خلکان و یافعی در مرآة الجنان و ابن کثیر و ابن الوردی او را شاید از روی نام نیایش "طرخان - بن اوزلغ" ترک نژاد دانسته‌اند، و برخی هم مانند صفدی و ابن الوردی گفته‌اند که به زیّ و ساخت ترکان بوده است و به همین ساخت نزد سیف الدوله رفته بود. ابن العبری می نویسد که او با زیّ و ساخت صوفیان نزد این پادشاه رفته و چندی در دربار او زیسته است. سخنان اینان که او را "ترکی" خوانده‌اند در برابر گواهی ابن ابی اصیبعه که خود دمشقی است و فارابی هم در آنجا بسر می برده است گویا چندان ارزشی نخواهد داشت و به گفتهٔ والتسر شاید پدرش از گروه سپاهیان مزدور ترک دستگاه خلافت عباسی به شمار می آمد و شاید هم طرخان لقب نیای او بوده است. وی به گواهی نوشته‌های خود او جز به یونانی و فارسی و سغدی و سریانی آشنایی

نداشته و دستور زبان یونانی را مانند نحو عربی خوب می دانسته است. او از زبان ترکی هیچ یادی نمی کند (دیباچهٔ والتسر بر آراء ص ۳؛ التحلیل ص ۲۵۶؛ الالفاظ ۴۳ تا ۵۶؛ الحروف ص ۶۱ و ۶۲ و پس از آن و ۱۱۱؛ شرح العبارة ۴۶؛ العبارة ص ۲۶ - نیز ص ۸۶ چاپ نگارنده).

اگرچه ابن خلکان گفته است که وی بیش از هفتاد زبان می دانسته و او و یافعی (سرگذشت نامهٔ محفوظ برای فارابی) نوشته‌اند که فارابی با زبان ترکی و چندین زبان دیگر آشنایی داشته است. گویا چون دیده بودند که در شرح العبارة (ص ۱۰۵) وی می گوید: "اما سایر الا لسنة سوی العربی" و مانند این در جاهای دیگر.

به گفتهٔ یکی از خاورشناسان او بنیادگذار فلسفهٔ خاوری سرزمین ایران شهر است.

قزوینی در آثار البلاد می گوید که وی نخستین فیلسوفی است که در سرزمین ایرانی پس از اسلام پدیدار گشته است. بیهقی در تتمة صوان الحکمة می نویسد که در میان فیلسوفان اسلامی پیش از وی و برتر از وی کسی نبوده است. ابن خلکان او را بزرگترین دانشمندان پس از ارسطویه شمار می آورد.

ابن سبعین صوفی فیلسوف (۶۱۳ - ۶۶۸ ق) می گوید که وی در میان فیلسوفان سرزمین خاوری از هوشمندترین و آشناترین آنان به دانشهای کهن است تا به جایی که دیگران بدو نرسیده‌اند و او همواره در یابنده‌ای جستارگر بود تا هنگامی که درگذشت. سخنان او برای اندیشه‌های ابن سینا و ابن باجه و ابن رشد، ریشه و پایه است؛ و او را پیشوا و بزرگ فیلسوفان می توان خواند (الفلسفة الاسلامیة، مدکور ۳۵؛ دیباچهٔ عثمان امین بر احصاء العلوم ۳۱؛ سرگذشت ابن سبعین، از تفتازانی ۳۰۸ و ۳۷۶ گرفتهٔ از بدّالعارف او) او را پس از فرفوریوس صوری نخستین گزارش نگار نوشته‌های ارسطو می توان بشمار آورد (ایساغوجی چاپ اهوانی ۴۲؛ ترجمهٔ ایساغوجی تریکو ۶). او را به گواهی نگارشهایش می توان در گزارش نگاری و گزیده سازی از نوشته‌های ارسطو نمونه و پیشوا برای دانشمندانی مانند ابوالفرج ابن الطیب عراقی و ابن باجه و ابن رشد که دارای گزارش بزرگ و گزیده هستند دانست؛ (دیباچهٔ منطق ابن مقفع از نگارنده). او با اسکندرانی ها و دانشمندان انطاکیه و حَرّان پیوستگی داشته و بخش ناخواندنی منطق را هم فرا گرفته[1] (گویا از ترجمهٔ "مرایا") و گزارشی بزرگ بر منطق دارد و در برابر رازی پزشگ ایرانی و فیلسوف

کندی ایستادگی داشته و از آندو خرده گرفته است.

او در سه دفتر آراء مدینه فاضله و سیاست مدینه و جوامع السیاسة مانند افلاطون و ارسطو هنر سیاست و کشورداری (= شهریاری) را با شناخت هستی و گیتی پیوند داده است، (دیباچهٔ دیترسی بر ترجمهٔ آلمانی آراء مدینهٔ فاضله ص ۷۷)؛ و در جهان شناسی و هنر کشورداری از آن دو فیلسوف و اسکندر افرودیسی و نو افلاطونیها پیروی کرده و این را از استادان سریانی خود آموخته است.

چنانکه خود او در ظهور الفلسفه از برخی از اینها یاد کرده (فهرست من برای نسخه‌های کرمان دانشکده ادبیات ص ۷۳؛ فهرست فیلمها ۳ : ۲۳۶؛ گفتارم دربارهٔ فارابی ص ۱۵۲) و گفته که در روزگار متوکل عباسی (۲۳۲ ـ ۲۴۷ ق) یك استادی انطاکی بوده است دارای شاگردی مروی که ازو یوحنابن خیلان (به نوشتهٔ یافعی در مرآة الجنان) در روزگار معتضد (۲۷۹ ـ ۲۸۹ ق) آموخته بود؛ و خود فارابی در روزگار مقتدر (۲۹۵ ـ ۳۲۰ ق) از این یکی فراگرفته است (نیز دیباجهٔ زیمرمن بر ترجمهٔ انگلیسی شرح العبارة فارابی، ص ۱۰۶). پس فارابی خراسانی را استادی بود خراسانی. از سنجش نوشته‌های او با نوشته‌های پاولس فارسی دانشمند روزگار انوشیروان ساسانی چنین برمی آید که فارابی از نگارشهای او هم بهره برده است (گفتار گوتاس).

پس فلسفهٔ فارابی که یکنواخت ویکدست است، از خود او نیست و از آنچه در سرزمین ایرانشهر پس از آمدن آیین اسلام روایی داشته است هم نگرفته است، بلکه از دانشمندان سریانی و ایرانی پیرو اسکندرانیها آموخته است (دیباچهٔ یوسف کرم بر ترجمهٔ فرانسوی آراء مدینهٔ فاضله، ص ۱۱؛ دیباچهٔ عربی آلبیر نصری نادر برهمین آراء که گرفتهٔ از استادش همین کرم است، ص ۱۷).

فارابی در روزگارانی می زیسته است که جنبش آشتی گذاری میان دو اندیشهٔ افلاطون و ارسطو از چند سدهٔ پیش از آن آغاز گشته بود و فرفوریوس صوری یا به گفتهٔ ابن سبعین در رسالهٔ فقیریه (ص ۲۳۹، تفتازانی ۲۶۵) فرفوریوس قبرسی نگارشی در پنج یا هفت دفتر در این زمینه برجای گذاشته (فارابی مدکور ۱۳؛ ترجمهٔ آراء مدینهٔ فاضله و التسرص ۴۲۸). و آمونیوس اسکندرانی از سدهٔ ۵ و ۶ نیز همین روش را بکار برده و "اختلاف الا قاویل فی المبادی" ساخته که نسخهٔ ترجمهٔ عربی آن در ایاصوفیا (ش ۴ / ۲۴۵۰ / گ ۱۷ / ـ ۱۳۵ پ) هست و این دو دفتر خود پایه

ایست برای الجمع بین الرأیین فارابی (یادنامهٔ بیرونی، گفتار ضیائی، ص ۱۸۵ - ۲۰۲؛ دیباچهٔ من بر ترجمهٔ نزهة الارواح شهرزوری، ص ۲۷؛ پترز: ارسطو در زبان عربی ص ۱۲۳؛ ترجمهٔ اراء الهند شهرستانی از لاورنس به انگلیسی ص ۵۶ - ۶۲) که داماد استرآبادی و علی قلی خان گرجی ایروانی قمی از آن گرفته‌اند.

کندی و عامری هم چنین می اندیشیدند (والتسر همانجا) شاگرد فارابی یحیی بن عدی نیز چنین می گفته است (مقالات ابن عدی ۳۳۴).

فارابی گذشته از پندارهای سیاسی افلاطون و ارسطو از اندیشهٔ کشورداری ایرانی هم آگاه بوده و در دفتر آراء مدینهٔ فاضله و سیاست مدینه و شاید هم جز اینها کوشیده است که مدینهٔ فاضله یا کشور برتر خود را با روش و سیرت فرس نخستین یا ایران دیرینه، چنانکه ابن باجه در تدبیر المتوحد (چاپ پالاسیوس، ص ۱۱) و ابن رشد در تلخیص الخطابة (چاپ بدوی، ص ۹) گفته‌اند، نزدیك سازد که همان شهریاری پیشوایانهٔ نیکان یا "رئاسة الاخیار" یا "الامامیة" باشد، و این شاید در دنبال همان شگفت زدگی افلاطون و ارسطو باشد که در برابر دستگاه فرمانروایی ایرانی روزگار خود داشته‌اند، و گویا از پراکندگی دستگاه سیاسی یونان دل زده شده بودند.

نموداری از این شگفت زدگی را از ستایشی که افلاطون از کوروش و داریوش در نوامیس بند ۴۹۴ و ۴۹۵ (نیز تلخیص نوامیس فارابی ص ۵۶) کرده است و از ستایش ارسطو از پادشاهان ایران در فصل ۶ بند ۳۹۸ جهان نامه می بینیم که زئوس را با شهنشاهان ایران نشسته بر روی تخت شوش و اکباتان و نادیدنی، مانند ساخته است (ترجمهٔ فرانسوی تریکو ۱۹۶؛ ترجمهٔ فارسی آرام در ص ۳۷ عامری نامه) در پایان دفتر لا مبدای متافیزیك هم آمده است که رهبری چندتن شایستگی ندارد. ارسطو این سخن را از ایلیادهمیروس (۲ : ۲۰۴) گرفته است (ترجمه‌های فرانسوی و آلمانی و انگلیسی). در تفسیر ابن رشد در اینجا آمده است "لاخیر فی کثرة الرؤساء". در الهی عبداللطیف بغدادی این مطلب را ندیدم. ارسطو در "اندامهای جانوران" ("اعضاء الحیوان") (۳ : ۴، 665 b 14) گفته است که "لان الاکرم مرتب فی الاماکن الاکرم من قبل الطباع ان لم یکن شیء اعظم مانع له، و ماقلت بیّن حدّا فی الانسان خاصّة. . . " (ص ۱۳۱ چاپ بدوی) که در ترجمهٔ فرانسوی آن از پیر لوئی P. Louis (ص ۷۶) آمده است: La nature en effet installe Ce qui est plus

preceux dans les endroits qui ont plus de prix si rien de plus important ne l'enpêche 'le fait se vérifie parfaitement Cheyz l'homme.

در التحلیل فارابی (ص ۲۵۷) آمده: "کما ان الملك ینبغی ان یکون واحدا، کذلك الا له ینبغی ان یکون واحدا. و کما ان الملوك اذا کانوا کثیرا، تفرقت الکلمة و اضطربت امور المدینة، کذلك لوکانت الالهة کثیر لاضطرب امرالعالم."

در متن تلخیص الهی ابن رشد (ص ۱۴۷، چاپ هند) آمده است: "الحال فی العالم کالحال فی مدینة الاخیار، فانها و ان کانت ذوات رئاسات کثیرة فانها ترتقی الی رئاسة واحدة و تؤمّ غرضاً و احداً، و الالم تکن واحدة. کما ان من هذه الجهة یکون البقاء للمدینة، کذلك الا مر فی العالم. ولذلك کانت المدن المنزلیّة سریعة البوار، فان الوحدة لها انّما بضرب من العرض".

و ان دن برگ در ترجمهٔ آلمانی آن (ص ۱۲۳ و ۲۵۵) دربارهٔ مانند ساختن خدای جهان با فرمانروای کشور که ابن رشد یاد کرده است سخنان ارسطو در جهان نامهٔ یاد شده و گفتار رواقیها که جهان خود گونه‌ای کشور است و سخن پلوتینوس در نه بهریا انّئاد (دفتر پنجم، بخش پنجم، بند سوم) را که دستگاه خدایی مانند دستگاه پادشاهی است و خدا همان شهنشاه جهان است و پدر و پروردگار فرشتگان است (ترجمهٔ برهیه ۵ : ۶۵) آورده است.

فارابی در الملة (ص ۶۳) هم چنین گفته است "و یجعل منزلة الملك و الرئیس الاول.فیها منزلة الا له الذی هو المدبّر الاول للموجودات" او در التحلیل (ص ۲۵۹) گفته است: الملك من المدینة مثل الا له فی العالم".

تئوفرستوس در متافیزیك خود (16-13 4 a) مانند ارسطو در "آلفا" و"مو" سخن اسپوسیپوس را که جهان هستی پیوستگی ندارد و بنیادهای آن بسیار و پیوند و سامانی هم در آنها نیست، رد کرده و گفت که در جهان برخوردی هست و آن درهم شدهٔ از پراکنده‌ها نیست. بلکه برخی پیش‌تر و برخی پسین‌ترند و برخی مبادی و برخی پیروند (ص ۲ ترجمهٔ تریکو) در ترجمه عربی آن در اینجا چنین آمده است.

"والا ولی فی اتصال القیاس ان یکون بینهما اتصال و الایکون الکل موجوداً و لکن کان بعضها متقدمة و مبادی، و بعضها متأخرة و تحت المبادی" (چاپ ایلیای آلن Iliai Alom در ۱۹۸۵ در "بررسی های عربی و اسلامی" اورشلیم، ص ۱۸۳).

باری فارابی به پیروی از افلاطون و ارسطو و ثئوفرستوس اصول خیر وجود و نظم و

هم آهنگی را در جهان خدایی و در طبیعت و گیتی و جهان مادی و اجتماعی انسان و در دستگاه سیاست و فرماندهی سپاه مؤثر می داند. در این زمینه می توان به متن این سرچشمه ها نگریست: دفتر لام الهی ارسطو (1075 a 12, 1076 a 10) در ترجمه های تریکو ۷۰۶ و آلمانی ۲۶۹ و انگلیسی ۲۶۷، تفسیر ابن رشد ۱۷۰۹، الهی عبداللطیف بغدادی ۵۷ و ۴۴؛ ارسطو عندالعرب ص ۱۱ فصل ۱۰ که ترجمهٔ دیگریست ازلام و ص ۲۲ فصل ۱۰ که گزارشی است از ابن سینا بر لام که راه دیگری پیشی گرفته است، طیماوس 29e (ترجمه عربی ۹/۵ - ۱۰)، انئاد III3/3، تعلیقات ابن سینا ۲۲ و ۱۰۶ دربارهٔ جود و ۱۵۹ (۱۸۶ و ۱۲۸ فارسی)، آراء مدینه فاضله فصل ۸ ص ۹۴ و ۳۵۹ انگلیسی (ص ۴۰، ۸-۱۲ بیروت) دربارهٔ جود، در تفسیر ابن رشد (۱ - ۱۶۵۰) آمده است که ستارگان در آفرینش هستیها مانند کارگردانان مدینهٔ فاضله در اثر پیروی از نخستین سرور مؤثرند.

این را هم می دانیم که ابن مقفع از کشورداری و سیاست سخن داشته و مسعودی در التنبیه والاشراف گفته است که دفتری دربارهٔ کشورداری در استخر پیدا شده است (دیباچهٔ دنلب بر فصول مدنی ص ۲) و این را هم می دانیم که ابوالعلاء سالم دبیر ایرانی دستگاه هشام اموی جنگی به یادگار گذارده که در آن از روش فرمانروایی ایرانی و یونانی گزارش شده است (دیباچهٔ تاریخ الحکماء شهرزوری از نگارنده، ص ۹۲؛ اخلاقیّات فوشکور خود نامه به فرانسه، ص ۷۱ گمنام).

نوشته اند که پیش از فارابی کندی بصری فیلسوف "الرسالة الکبری و الصغری فی الریاسة، السیاسة العامة، التنبیه علی الفضائل، تسهیل سبیل الفضائل، الاخلاق، خبر العقل" ساخته است (همان دیباچه، ۳؛ الفهرست ابن الندیم، ۳۱۹؛ الکندی جرج عطیه، به انگلیسی، ص ۱۹۵). همچنین شاگرد او سرخسی راست "الحسبة و السیاسة الکبیر و الصغیر، آداب الملوك، زادالمسافر و خدمة الملوك، العقل" (ابن الندیم ۳۲۱؛ سرگذشت سرخسی از روز نتال به انگلیسی، ۵۵، ۵۶ و ۸۱) شاگرد دیگر کندی، ابوزید احمدبن سهل بلخی (در گذشته ۳۲۲ ق). گویا نگارندهٔ النوادر (نسخهٔ ۲۲۱۳/۱۷ تاشکند، فهرست سمنوف ۳: ۶۵ ش ۱۹۴۸) نیز شاید در اندیشهٔ سیاسی نزدیك به فارابی بوده است (السعادة و الاسعاد، ۴۰۷، ۹۱۹، ۴۱۳، ۲۲۴).

رازی پزشگ را هم "سیرة اهل المدینة الفاضلة، سیرة الحکماء، السیرة

الفلسفیة، الطب الروحانی» و جز اینها هست (دیباچهٔ شهرزوری، ۱۶۱).

عامری نیشابوری که از فارابی به نام فیلسوف تازه «الحدث»[۲] یاد می کند در السعادة و الاسعاد (ص ۱۹۴ و ۲۱۱) از آراء مدینهٔ فاضله و گویا هم از فصول مدنی آورده و در الامدالی الابد (ص ۱۶۰) از «سیاست فاضله» نام برده که شاید در برابر «مدینهٔ فاضله» باشد.

در مقابسات توحیدی (شماره ۴، ص ۱۴۲) از «الناموس الالهی» سخن رفته که به اندیشهٔ فارابی نزدیك است.

از پیروان فارابی می توان ابن سینا را یاد کرد که در اقسام العلوم و رسالهٔ نبوت و پایان الشفاء و النجاة از مدینهٔ عادله جستجوی کرده است؛ همانکه فارابی شالودهٔ آنها را ریخته بود. فارابی در احصاء العلوم (ص ۱۰۸ فصل ۵) این گونه مدینه فقهی را که بر پایهٔ فقه و کلام است اندیشهٔ برخی از متکلمان می داند و آن را با «مهنهٔ ملکیهٔ فاضله» که بر پایهٔ علم مدنی فلسفی گذارده شده، که در همین فصل بدان اشارت کرده است (ص ۱۰۳)، یکی نمی بیند.

ابن باجه، که مانند سید اسماعیل گرگانی پزشك از گزارندگان منطق فارابی است (جمال الدین علوی ۳ و ۴ و ۹ و ۱۵ و ۴۴ و ۴۵ و ۵۰)، در تدبیر المتوحد و ابن طفیل در حی بن یقظان و سهروردی در الغربة الغربیة از تدبیر سخن داشته‌اند.

محمدبن علی بن عبدالله بن محمد ابن الهندی در جمل الفلسفة (نسخهٔ نوشته خود او در ۵۲۹) که سخنان فیلسوفان بزرگ را در آن گرد آورده است (گفتارم، ص ۱۸۷) در تعلیق پایان بخش ششم پیش از الهی بندی گذارده ایت، دربارهٔ شریعت و مدینهٔ فاضله و گردانندگان آن که سخنان فارابی را در آراء باب ۱۵ فصل ۵ بند ۴ به یاد می آورد (برگ ۲۰۳ پ ـ ۲۰۴ ر). در پایان الملة فارابی هم بندی است که دورادور به این بند مانندگی دارد. او در اینجا آیین شهریاری و دستگاه کشوری را به جهان آسمانی و نفسانی و نیروهای تن مانند می سازد. او شاید هم از سجستانی یا توحیدی گرفته باشد. او در همین جمل الفلسفة (۲۳۳ ر) برای نخستین سرور مدینهٔ فاضله شش شرط نهاده که در بند ۵۸ فصول مدنی (چاپ بخار) می بینیم. بندهای دیگری هم در متن و هامش بخش هفتم که الهی است از این دفتر دیده می شود که رنگ سخنان فارابه را دارد و برخی هم باید بهره بردهٔ از ابن سینا باشد. یکی از آنها پس از الهیات است که شاید باالملة بی پیوند نباشد. در میانه و در نفس هم تعلیقاتی

آمده که مسألهٔ نبوت و وحی را روشن تر می سازد.

در تلویحات سهروردی (ص ۵۶) و حیات النفوس ریزی در بخش سوم باب سوم فصل دوم (برگ ۲۹۳ ر) از روش ابن سینا پیروی شده است.

بیهقی فیلسوف نگارندهٔ تتمهٔ صوان الحکمة در گزارش خود بر نهج البلاغة رضی موسوی بغدادی به نام معارج نهج البلاغة، که اکنون زیر چاپ برده‌ام، نکته‌ای دربارهٔ نیاز مردم به همکاری در زندگی که فارابی آن را هم گفته و ابن سینا در اثبات نبوت در پایان شفاء و نجات و جاهای دیگر از آن یاد کرده است آورده و این سخن او مانند گزارشی است بر این گفتار ابن سینا (برگ ۱۸۰ پ نسخه مشهد ـ بند ۱۸۰۶ ص ۳۷۸ چاپ من). شاید در اینجا او از امام وبری خوارزمی نخستین گزارش نگار نهج البلاغة و یا از غزالی گرفته باشد. او باز در بند ۷۶۹ (ص ۱۶۲) آفرینش انسان را به مدینه و کارکنان و دسته‌های آن مانند ساخته و گفتهٔ او نزدیك است به آنچه در جمل الفلسفه آمده است. فارابی در التحلیل (ص ۱۲۴) بخشهای شهر را به نیروهای جان و تن مانند می کند. بیهقی در بند ۱۲۵۴ (ص ۲۶۵) جهان را به گفتهٔ عارفی به کشور مانند می کند و انسان را مانند شهر می بیند و از همکاری مردم یاد می کند (بند ۷۹۶ و ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷، ص ۱۶۲ و ۳۷۸).

ابن رشد و ابن میمون هم از اندیشهٔ فارابی آگاهند. درباره اثر فارابی بر دانشمندان اندلس محسن جمال الدین گفتاری در مجلهٔ المورد (۳۰۴ ص ۶۶ ـ ۷۸) دارد. اروین روزنتال در مجلهٔ بررسیهای اسلامی I. C. سالهای ۱۹۳۵ و ۱۹۵۱ در این باره سخن داشته است (آغاز گفتار او دربارهٔ سیاست فارابی). همو در همین گفتار از گفتار دیگر خود دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی ابن باجه در مجلهٔ M. G. W. در ۱۹۳۷ یاد کرده که من آن را در تهران نیافته‌ام.

افضل الدین محمد کاشانی (درگذشتهٔ نزدیك ۶۱۰ ق) درساز و پیرایهٔ شاهان پر مایه به ویژه در گفتار دوم آن دربارهٔ رفتار و خوی پادشاه سخن رانده که از دور به فارابی نزدیك است و در پیوستن اندیشهٔ کشورداری به فلسفهٔ الهی برداشت او را دارد.

عبداللطیف بغدادی (۵۵۷ ـ ۶۲۹ ق) را دو گفتار دربارهٔ مدینهٔ فاضله است و نیز او راست التنبیه علی سبیل السعادة که همنام دفتر فارابی است (ابن ابی اصیبعه ۲ : ۲۱۲ ـ اشتاینشنایدر: فارابی ص ۶۸ و ۷۲) در جائی خوانده‌ام که از او است

"مقالة فی جواب مسالهٔ فی التنبیه علی سبیل السعادة للفارابی"، او از فارابی بسیار می ستاید و از نوشته‌های او هم گزین کرده است (همان دیباچهٔ من، ص ۱۸۷).

این را هم می دانیم که اخوان صفاء در رسائل از فرمان روایی و پیشوایی جای جای سخن داشته‌اند و از دوازده خوی و رفتار سرور و پیشوا که فارابی در آراء فصل پنجم باب ۱۵ بند ۱۲ یاد کرده است در بخش چهارم رساله ششم (۴ : ۱۸۲ چاپ زرکلی) گزارش داده‌اند (ترجمهٔ آراء از والتسر ص ۴۴۶ و ۴۴۴). در همین ترجمه آمده که این نکته در سر الاسرار ارسطو (چاپ بدوی، ص ۱۳۸) نیز دیده می شود. والتسر از ریشهٔ این شمارش فارابی که خود در تحصیل السعادة (ص ۴۴، چاپ هند، و ص ۹۵ و ۱۱۵ بیروت) می گوید آن را از سیاست (جمهوری) افلاطون گرفته‌ام (بند ۴۸۴ ـ ۴۹۰) جستجوی کرده و جای آن را در این دفتر و جاهای دیگر نشان داده است. و از بررسی او برمی آید که ابن رشد نیز در گزارش بر سیاست افلاطون ناگزیر از آنها یاد کرده است.

در رسائل اخوان صفا از کلیله و دمنه که گونه‌ای دستور فرمان روایی هندی و ایرانی است یاد می شود.

زین الدین عمر فارسی در سیر الملوك، که ترجمهٔ عربی کلیله و دمنه فارسی ابوالمعالی است، در آغاز آن از فرمان بری و میانه روی و نگه‌داری کشور سخن رانده است و در آن می گوید که من از ابن مقفع و دیگران گرفته‌ام (نسخهٔ نوشتهٔ ۷۲۷، شمارهٔ ۳۰۱ احمد ثالث، عکس ۳۳۴، کتابخانهٔ استاد مینوی).

در دیباچهٔ بستان العقول و ترجمان المنقول محمد زنگی بخارایی (ساختهٔ ۷۱۹ ق) هم اینگونه سخنان هست (فیلم ۵۱، استاد مینوی).

در کلام سنی و شیعی از خلافت و امامت سخن رفته که آن گونه ایست از فرمان روایی بر بنیاد دین. در خبرهای شیعی امامی و فاطمی مانند آنچه که در "الکافی کلینی و الهمّة فی آداب اتباع الائمة، و دعائم الاسلام" هردو از مغربی می بینیم از امام و حجت با برداشت دیگری یاد شده است.

از نگارشهای فارابی من خودم در فهرست دانشگاه تهران (۳ : ۱۱ ـ ۱۸ و ۸۱ ـ ۱۱۱) و فهرستهای دیگر جستجویی کردم و چندین دفتر هم در این باره داریم:

هـ. ك. شروانی در مجلهٔ بررسی اسلامی .I. C سال ۱۹۳۸ (۱۲ : ۲) دربارهٔ سیاست نامه‌های فارابی گفتاری به انگلیسی گذارده است. پیداست که وی تنها از

دو رسالهٔ: سیاست مدنی و آراء مدینهٔ فاضله آگاه بوده و می گوید که دو رسالهٔ دیگر او به نام جوامع السیاسیة و الاجتماعات المدنیة به ما نرسیده و تلخیص نوامیس اورا هم ندارم.

روزنتال در ۱۹۵۵ در همین مجله (ش ۲۹) نیز از سیاست فارابی بررسی کرده و آن را با فلسفهٔ الهی پیوسته می داند. پایهٔ جستارا و آراء مدینهٔ فاضله و سیاست مدنیه و تحصیل السعادة است. او سومی را برتری می نهد و در التنبیه علی سبیل السعادة ارجی نمی بیند.

دنلپ در دیباچهٔ فصول مدنی (۵ ـ ۸) از نگارشهای سیاسی فارابی یاد کرده و گویا بیشتر نگاه او به آراء و سیاست مدنی و تحصیل السعادة و السیاسة او است.

در مجلهٔ المورد ۴ : ۳ (۱۹۷۵) چند گفتار است دربارهٔ سیاست فارابی یکی از دکتر گریکوریان که به عنوان "النظرات الفلسفیة و الاجتماعیة للفارابی" از روسی به عربی ترجمه شده است (ص ۴۴ ـ ۵۸)؛ دومی از سلیم طه تکریتی با عنوان "الحکم الصالح فی نظر الفارابی" (۹۶ ـ ۱۰۲)؛ سومی از سهیل پاشا با نام "الفارابی و المدنیة الفاضلة" (ص ۲۷۱ ـ ۲۸۰).

در این مجله چند گفتار دیگر هم دربارهٔ فارابی است: یکی ترجمه‌ای است (۱۰۳ ـ ۱۰۸) از گفتار والتسر دربارهٔ فارابی در دائرة المعارف اسلامی (۲ : ۷۹۷ ـ ۸۰۰) که ترجمهٔ فارسی آن در دفتری که کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران در بزرگداشت فارابی چاپ کرده است دیده می شود.

کارادوو در دائرة المعارف پیشین هم (۱ : ۴۰۷ ـ ۴۱۲) از فارابی سخن داشته است.

محسن جمال الدین در همین المورد (۶۶ ـ ۷۸) گفتاری دارد: "ملامح من شخصیّة الفارابی فی الاندلس" و در آن باز هم "الفارابی . . . بین مناطقة عصره" که ترجمه ایست از تاریخ منطق ماکوولسکی به روسی (ص ۵۹ ـ ۶۵) المورد) که در دو ترجمهٔ فرانسوی (ص ۳۰۹ ـ ۳۱۹) و فارسی آن (۳۱۱ ـ ۳۲۰) هم دیده می شود.

فارابی در "ماینبغی ان یقدّم قبل تعلم الفلسفة ۳" (منطقیات فارابی که اکنون چاپ شده است ص ۵ و ۶) می گوید که پیروان افلاطون می گفته‌اند که پیش از آموختن فلسفه بایستی هندسه فرا گرفت و شاگردان ثئوفرستوش پیش از آن اخلاق می آموختند؛ پیروان بواتیس (Boethos) صیدونی یا صیدائی گیتی شناسی یا علم

الطبایع فرا می گرفتند و شاگردان اندرونیکوس شاگرد او پیش او از آن به منطق می پرداختند. خود فارابی می نویسد که بایستی همهٔ اینها را آموخت و سپس فلسفه فرا گرفت. این بواتیس که وی یاد می کند از رهروان مشائی بوده و دفتری در فیزیك دارد (موروداریستو تلیسموس به آلمانی ۲ : ۵۰ و ۱۷۰ از وی یاد کرد).

فارابی در فهرست افلاطون (ص ۲۳ بدوی) از کشور آرمانی "السیاسة" که در آن میانه روی و نیك بختی و پیشهٔ پادشاهی فلسفی روا باشد یاد کرده است. همچنین در تلخیص النوامیس از روش برجستگان (السیرة الفاضلة) و از نامه‌های بیست و دو گانه افلاطون دربارهٔ روشها و ناموسها و اندیشه‌های درست و نادرست، درست مانند آنچه که ارسطو در این باره در صد و پنجاه رساله دربارهٔ قانون اساسی کشورهای یونان آزموده است (ص ۲۴ و ۲۶).

او در الجمع یاد می کند از نیقوماخیاد در اخلاق که خود وی گزارشی برآن دارد و التنبیه علی سبیل السعادة گزارش گونه‌ایست بر آن و از سیاستهای گوناگون و از نامهٔ ارسطو به اسکندر دربارهٔ سیاست کشورهای کوچك و نامهٔ او به مادر اسکندر و از کتاب سیاست یا بولیطیای افلاطون که در پایان آن وی از رستاخیز یاد کرده است (ص ۶۹ و ۸۶ و ۹۵) و همچنین او در آغاز فلسفهٔ ارسطو طالیس (ص ۶۹) یادی از علم عملی و فضایل اخلاقی کرده ولی در شمار نگارشهای ارسطو اخلاق و سیاست را نیاورده است.

من در "دورنمائی از زندگی و اندیشهٔ فارابی" در نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی مشهد، سال ۱۳۵۴ (۱۶ و ۱۷ و ۱۴۹ ـ ۱۹۱) اندکی از فارابی و نوشته‌های او یاد کرده‌ام.

باری، فارابی را در اخلاق و سیاست و کشورداری چندین دفتر است که اینك از برخی از آنها یاد می شود:

۱ـ مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة که از ارجمندترین نگارش سیاسی او است. صاعد اندلسی در طبقات الامم (ص ۵۳) می گوید که وی را در دو دانش الهی و مدنی دو دفتر است بی مانند، یکی السیاسة المدینة دومی السیرة الفاضلة که همین الآراء باید باشد. پس او نخستین کسی است که به کار فارابی در آمیختن فلسفه با سیاست آگاه است و مونك و اشتاینشنایدر از السیرة الفاضلة در برابر آراء یاد کرده و

گویا آنها را دو دفتر می دانند، همین مونك در آمیخته‌ای از فلسفه یهودی و عربی به فرانسه چاپ ۱۸۵۷ (ص ۳۴۱ - ۳۵۲) دربارهٔ فارابی و نوشته‌های او سخن داشته و گفته که از اوست احصاء العلوم و الجمع و السیرة الفاضلة که همین آراء است و سیاست مدنی و شرح الاخلاق و او در اینها از الهی به سیاست رفته و این دو را باهم پیوسته است. مونك از العقل و شرایط الیقین، و فصول یحتاج الیها فی صناعة المنطق، و رسالة فی مائیة النفس (این سه به عبری) هم نام برده و از آراء ابن رشد و ابن طفیل دربارهٔ فلسفهٔ فارابی یادکرده و این را هم گفته که ابن میمون به ربّی ساموئل بن تیبون سفارش نموده و گفته که منطق فارابی را بخوان و به ویژه مبادی موجودات که همان سیاست مدنی است و به عبری هم در آمده است. سخن مونك گویا نخستین بررسی فرانسویان باشد از فارابی.

اشتاینشنایدر سرگذشت فارابی را به آلمانی در دفتری بزرگ آورده (۱۸۶۸) و از اثر او در فرهنگ عبری و لاتینی کاوش خوبی کرده است. آن را کسی می تواند درست دریابد که گذشته از عربی و آلمانی به یونانی و عبری و لاتینی هم درست آشنا باشد گویا از همین رو است که تاکنون کسی آن را ترجمه نکرده است. او از مبادی آراء المدینة الفاضلة (ص ۶۷ ش ۵) و سیاست مدنیه و یا مبادی الموجودات و چندین دفتر اخلاقی و سیاسی دیگر فارابی یاد کرده و گفته که از آراء دست کم دو نسخه است (یکی شماره ۴۲۵/۳ موزهٔ بریتانیا، دیگری ۱۰۲/۳ بادلیان)، او از کارمونك هم یاد کرده و گفته که وی آراء را درست باز نشناخته است.

ابراهیم مدکور در پایان نامهٔ دکترای خود، در پاریس، در ۱۹۳۴، بهترین بررسی را دربارهٔ فارابی کرده ولی مانند داماد استرآبادی و صدرای شیرازی و اشتاینشنایدر (۱۱۱ ص ۱۳) و دیتریسی (۱۸۹۰) و هرتن (۱۹۰۶) و هنری کربین در تاریخ فلسفهٔ اسلامی چاپ ۱۹۶۴ (ص ۲۲۴ - ۲۲۶) پنداشته است که فصوص از فارابی است و فلسفهٔ ارسطالیسی و افلاطونی و اسکندرانی را با اندیشهٔ عرفانی فصوص که می دانیم از فارابی نیست در آمیخته است (دیباچهٔ ترجمهٔ فصوص استرآبادی از نگارنده). کتاب فصوص روش فلسفی فارابی را هم ندارد و فیلسوفان ما هم اگر آن را از وی می دانند به آنچه در نسخه‌ها آمده بس کردند و بررسی ننمودند و آنها هم بیشتر به گفته و ارزش آن می نگرند نه به گوینده.

به گفتهٔ مدکور (۱۰۵/۱) آراء فارابی در نام خود ما را به یاد سیاست یا

جمهوری افلاطون می اندازد ولی متن آن مانند تیمائوس او دانشنامه وار و فنّی و خشك اشت و در آن نخست از هستی شناسی و الهی آغاز سپس به ستاره شناسی و طبیعت شناسی می رسد تا از زمین و ماده و مردم و روان شناسی و فیزیولوژی یاد می کند و به شناخت خوی و روان می پیوندد. تا اینجا مانند تیمائوس است و سرانجام در آن از اندیشهٔ سیاسی و شناخت خوی و رفتار و روش مردمی کاوش می شود و گزیده وار است از جمهوری افلاطون، در این بخش است که از سروری و پیشوایی سخن می رود به اندیشهٔ شیعی نزدیك می گردد و بوی سخنان اخوان صفا را می دهد (والتسر، ص ۴۴۵ ـ دورنمایی از اندیشه فارابی از نگارنده ص ۱۷۵). در آن از اندیشهٔ اخلاقی ارسطو و جهان شناسی نو افلاطونیها گویا به همان روش که در فرهنگ یونانی یافت می شده است یاد می گردد. در بخش نخستین گرچه ما را به یاد جمهوری می اندازد ولی به تیمائوس مانندهتر است (اشتاینشنایدر، ص ۶۷ ش ۵؛ مدکور ۱/۱۰۵).

آراء را نخستین بار فرید ریش دیتریسی در ۱۸۹۵ در ۳۷ بند با دیباچه‌ای کوتاه به آلمانی در لندن چاپ کرده و در ۱۹۰۰ آن را در ۳۵ بند به نام "کشور نمونه" (Der Munsterstaat) به آلمانی در آورده که تا اندازه‌ای گنگ است و دیباچه‌ای گسترده (۸۹ ص) در آن گذارده است.

در این دیباچهٔ کوتاه می گوید که من درد و دیباچهٔ چاپ رسائل فارابی در ۱۸۹۰ و ترجمهٔ آلمانی در ۱۸۹۲ از فلسفهٔ مدرسی و آموزشگاهی روزگاران خلافت عربی سخن داشتم و گفتم که فارابی تا ۹۵۰ (۳۳۹ ق) زنده بوده و نزدیك به ۱۵۰ سال پیش از آنسلم کانتربوری (۱۰۳۳ ـ ۱۱۰۹) بنیاد گذار اسکولاستیك در باختر می زیسته.

او در آن دیباچهٔ بلند ترجمه آراء می نویسد که فارابی بنیاد گذار فلسفهٔ خاوری است. سپس از این فلسفه و از سقراط و افلاطون و ارسطو و از افلاطونیان و مشائیان (رهروان) و رواقیان (سایبانیان) و از پولیتئیا یا سیاست افلاطون و ارسطو و از همان سایبانیان و رواقیان (ص ۲۷ و ۷۷) و پیروی فارابی از آنها سخن داشته است. سپس یاد می کند از درون بینی و شهود یا تجلی و فیض در فلسفهٔ افلوطینی و اخوان‌صفاءِ و ابن سینا و غزالی و از فلسفه در اسپانیا و از ابن جبرول و ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد و ابن میمون، آنگاه سخن می دارد از روش فارابی و پیوند سیاست و فلسفه و قاعده تجلی و فیض افلوطینی از روش آزمایشی هنر پزشکی که وی در سیاست

و شهریاری به کار برده و رازی و ابن سینا هم داشته‌اند.

آراء را دوم بار ژ اوسر (Jausser) و یوسف کرم و شلاله در پاریس در ۳۷ بند در ۱۹۴۹ به فرانسه برگرداندند و دنلپ در دیباچهٔ انگلیسی فصول مدنی (ص ۸) می گوید که این ترجمه در برخی جاها مطلب را بهتر می رساند.

دیباجه‌ای در آغاز آن آمده است در ۱۲ ص بسیار سودمند که آلبیر نصری نادر شاگرد همان کرم در چاپی بسیار خوب که از متن عربی آنهم در ۳۷ بند در بیروت در ۱۹۵۹ با فرهنگی عربی و فرانسوی در پایان کرده است، از این دیباچه در آغاز آن بهره برده و دیباجهٔ او هم خود بسیار سودمند است. در این یکی آمده که در این دفتر مسائلی فلسفی و سیاسی و اجتماعی و اخلاقی یاد شده که ابن سینا آنها را گسترانده است. همچنین در آن از فلسفهٔ فیض یاد شده و با گزیده‌ای از خود آراء و او گفته است که فارابی از سریانیها گرفته است (ص ۱۸).

یوسف کرم در آن دیباجهٔ فرانسوی نخست سرگذشت فرهنگی فارابی را آورده و سپس یاد کرده از: ۱) از خدا و صفات او، ۲) فیض، ۳) مردمی و انسان، ۴) کشور درست و برتر یا فاسد و تباه، ۵) فراگرفتن فارابی از دانشمندان سوریا و پیروی ابن رشد از او.

سوم بار نافذ دانشمند آن را در ۱۹۵۰ در استانبول به ترکی در آورده است (ش ۱ بررسی از فارابی).

چهارم بار ریشارد والتسر (R. Walzer) متن آراء را از روی ده نسخه از سی و سه نسخه‌ای که می شناسیم و کهن ترین آنها شماره ۲ / ۵۹۲۵ کتابخانهٔ ملك در تهران نوشتهٔ ۴۶۳ ق است با ترجمهٔ انگلیسی بسیار خوبی برابر با متن در هر صفحه در ۲۹۳ ص و یا دیباچه‌ای دانشمندانه در ۳۶ ص و با گزارشی ژرف نگرانه در ۱۷۳ ص و با فهرستهای سودمند رویهم ۵۷۱ ص آماده ساخته، ولی افسوس که در ۶ آوریل ۱۹۷۵ درگذشت و خود چاپ آن را ندید و آن به کوشش گر هارداندرس (G. Endress) پردازندهٔ فهرست نگارشهای یحیی بن عدی و ترجمهٔ آلمانی مبادی الهیات پرکلوس از عربی، پس از مرگ وی در آکسفورد در ۱۹۷۵ چاپ شده است.

او در دیباچه (ص ۲۲ ـ ۳۱) از ده نسخهٔ خود کاوش کرده و دربارهٔ نسخهٔ ملك یادداشت خوبی گذارده است. در مؤلفات الفارابی محفوظ و آل یاسین (۹۲، ۳۴۰، ۴۸۷) هم از این نسخهٔ آراء یاد شده است.

باری والتسر در ویرایش و گزارش آن از چیزی فرو گذار نکرد و گذشته از ده نسخهٔ دستنویس و چاپ دیتریسی به نسخهٔ ساختگی تازه با تاریخ ساختگی ۳۱۴ ق که به گفتهٔ او پیش از ۱۹۵۰ باید نوشته شده باشد هم می نگریسته است. او در دیباجه (۲۵ ـ ۲۷) از آن نسخهٔ ساختگی هم سخن داشته و گفته که آن را فرای، استاد دانشگاه هاروارد، در دسترسم گذارده و آن در دست دلّالی بود.

او در آن ۱۹ باب و شش فصل هریك چند بند با شماره در متن و ترجمه گذارده و پایهٔ کار او بخش بندی خود نسخه‌ها است.

او در این چاپ با امانتی نسخه بدلهای نسخه‌ها را آورده و بخش بندی خوبی در متن کرده و بندها را هم در عربی و هم در ترجمهٔ انگلیسی برابر آن شماره گذارده تا بتوان هر مطلبی را به آسانی پیدا کرد. او در گزارش در هر شماره و بخشی رگ و ریشهٔ اندیشهٔ فارابی را رسیدگی کرده و می توان از بن دندان گفت که آن نمونه ایست خوب و بسیار با ارزش و درست چنانکه خودش در آغاز (ص ۱) گفته است مانند ترجمه و گزارش آلمانی وان دن برگ (Van Den Bergh) از تلخیص الهی ابن رشد، چاپ ۱۹۲۴ است که آنهم خود شاهکاری است و با آن می توان به ریشهٔ و بن سخنان ابن رشد رسید.

والتسر در این چاپ در روشن ساختن متن به فصول مدنی و سیاست مدنی فارابی و التنبیه والاشراف مسعودی و رسائل اخوان الصفاء که بندی از آن در این دو و در غایة الحکیم مجریطی و ترجمهٔ آلمانی آن به نام Picatrix از ریترهست و به سرالاسرار ساختگی به نام ارسطو که در آن هم بندی از آن هست می نگریسته است.

این دفتر را پس از دیتریسی و نصری نادر چاپهای دیگری هم کرده‌اند که دانشمندانه نیست بلکه بازاری است.

گذشته از نسخه‌هائی که در فهرستها یاد شده و از چند تائی از آنها در چاپها و ترجمه‌ها بهره برده‌اند، در فهرست قاضی وردف به روسی، چاپ ۱۹۷۵، از مجموعهٔ صد رسالهٔ مورخ ۱۰۷۵ ق فرهنگستان بیرونی در تاشکند (ش ۲۳۸۵) کاوش شده که در فهرست روسی سمنوف هم از آن بررسی گشته است و من هم آن را در همانجا و عکس آن را در کتابخانه ملی پاریس (C 30) (کتابداری نهم ۲۹۸) دیده‌ام. قاضی وردو تنها رساله‌های فارابی این مجموعه را بر شمرده است:

الفصوص، الجمع، العقل، تحصیل السعادة، المسائل المتفرقة، المفارقات، عیون المسائل، الآراء، مبادی الموجودات یا السیاسات المدنیة؛ التعلیقات که در همین فهرست به روسی ترجمه شده است، اغراض مابعدالطبیعه، الرد علی جالینوس فی ماناقض فیه ارسطو طالیس فی اعضاء الانسان، رسالة فی اعضاء الانسان، رسالة فی اعضاء الحیوان و افعالها و قواها، نکت ابی نصر الفارابی فی مایصح و مالایصح من احکام النجوم. در این مجموعه فصول آراء هم جداگانه به نام الملة که محسن مهدی آن را چاپ کرده است، هست.

آراء را محمدبن موسی متطبّب از روزگار سلجوقی در رسالة فی توحید الله که من آن را در نشریهٔ الهیات تهران در ۱۳۴۵ گذارده‌ام بی آنکه نامی از فارابی برد به فارسی برگردانده گزیده‌ای از فصلهای ۱ تا ۸ و ۲۴ و ۲۸ آن را که دربارهٔ الهی است آورده است. نمونه‌هایی از آن را هم در اخلاق ناصری و نفایس الفنون آملی می توان یافت.

احمد عاملی اصفهانی شاگرد داماد استرآبادی در لطائف غیبی و عواطف لاریبی بندی از آن گذارده است.

گزیده‌ای هم به عربی از آن و نوامیس افلاطون در نهایة الا قدام فی طور الکلام که در ۱۰۷۰ برای شاه‌عباس دوم ساخته شده است می بینیم (فهرست ملك ۵ : ۲۶۱ ش ۱۳۷۸/۲).

فارابی آراء را چنانکه ابن ابی اصیبعه (۲ : ۱۳۸ و ۱۳۹) نوشته و در برخی از نسخه‌ها هم دیده می شود، در بغداد آغاز کرده و آن را با خود در پایان سال ۳۳۰ به شام برده و در دمشق در ۳۳۱ به انجام رسانده و به نگارش در آورده سپس دوباره بدان نگریسته با بهار در آن گذارده آنگاه به درخواست برخی در ۳۳۷ شش فصل برای آن ساخته که معانی آن را در چند بخش نشان دهد. این نکته در آغاز همین فصول که جداگانه محسن مهدی با کتاب الملة به روش دانشمندانه‌ای چاپ کرده است دیده می شود. ترجمهٔ فهرست بابهای آراء در آغاز ترجمهٔ آلمانی دیتریسی و ترجمهٔ انگلیسی والتسر آمده است.

واژه‌ای "رای" که در نام این دفتر می بینیم نزدیك است به "الکلام الرایی یا جنومولوغیا" هان "گنومولوگیا" که در ترجمهٔ عربی خطابهٔ ارسطو (ص ۱۴۵ چاپ بدوی) برابر بند 1395 a 2 دفتر دوم فصل ۲۱ آمده است و در برابر آن "میثولوجیا" یا

"الکلام الامثالی" است گویا همانکه در خطابه ابن رشد (بدوی ۱۱۷) "سنن" گفته شده و او "رای" هم آورده است (نیز خطابهٔ ارسطو، ۷۱). نزدیك به همین «رای» است که در نام الاراء والدیانات نوبختی می بینم و آنهم نزدیك به «اهواء» در نام الملل والنحل شهرستانی (ص ۱۲ و ۱۳ دیباجه فرانسوی ترجمه‌آن) و آن رامیتوان به پندار و گرایش ترجمه کرد.

عامری در السعادة و الاسعاد از "رای" یاد کرده و سخن بلخی را دربارهٔ آن آورده است این رای نزدیك است به قیاسات فقهی و تعقلی که فارابی در شرح القیاس (ص ۴۹۰ نسخهٔ ملی) و ابن سینا در قیاس شفاء، گفتار ۹، فصل ۲۱ (ص ۵۵۵، چاپ مصر) بکار برده‌اند، به گفتهٔ فارابی این قیاسات فقهی از مقدماتی درست می شود که آیین گذاران (واضعی السنن) دارند. این گونه رای و قیاس همان است که فارابی در آغاز کتاب الملة آن را در تعریف الملة گنجانده است.

فارابی در دفتر قیاس اوسط کبیر در پایان و در قیاس صغیر باب دهم (ص ۱۸۴) از "المقائیس الفقهیة" یاد کرده و گفته که آن در قیاس ارسطو (۲ : ۲۳، 68 b 10) هم آمده است. ارسطو در اینجا از مقائیس فقهی و خطابی و مشوری (؟) چنانکه در ترجمهٔ عربی می بینم یاد کرده که در ترجمه فرانسوی تریکو (ص ۳۱۱) دربارهٔ آن "قیاس خطابی و ایمانی" گفته شده در برابر "قیاس جدلی و برهانی". ابن سینا در قیاس شفاء (۶ : ۲۱ ص ۵۵۵) چنانکه گفته‌ایم سخنی آورده که باید از همین فارابی گرفته باشد. ابن رشد در آغاز استقراء دفتر قیاس تلخیص المنطق هم چنین گفته و پیداست که از فارابی گرفته است و در خطابهٔ شفاء (۱ : ۴ ص ۲۲، ۲۳) آمده است که "هنر خطابه را سودی است بسیار، چه با آنست که ما در شناخت عدل و نیکی به حکم درست می رسیم. مردم با همکاری پایدار خواهند ماند و این همکاری با داد و ستد و همزیستی همراه خواهد بود و این دو هم به حکمتهای درست در کردارها نیاز دارند و صلاح و رستگاری ما هم وابسته بدان است و اعتقادات سودمند نیز بایستنی - است که کار برهان نیست . . ."

ارسطو در خطابه (۱ : ۱) بند 355 a (ص ۷۴ ترجمه فرانسوی و ص ۱۱ انگلیسی) نیز می گوید که رتوریکا هم بی نیاز می سازد و هم سودمند است چه قضایای درست و عادلانه از اضدادش در طبیعت بهترند.

در ترجمهٔ لاتینی خطابهٔ فارابی (ص ۱۵۰ چاپ گریناشی) نیز آمده که خطابه

در قانون و فقه و نظام مدنی از رهگذر کشش عوام سودمند است. فارابی در شرح القیاس (ص ۴۹۸ نسخهٔ ملی) گفته است: المتعقل بما هو متقل لیس یحتاج الی الفقه و الفقیه بما هو فقیه لایحتاج الی التعقل، والمتحسب یحتاج الی الامرین جمیعا. و استقصاء النظر فی هذه لیس من المنطق و لکن من السیاسة.

ابن رشد در الفصل (ص ۱۹ چاپ مصر) هم می گوید که خطابه در اثبات قانون دینی سودمند است (گریناشی همانجا). او در خطابه (م ۱: ۱ ص ۱۰) گوید که خطابه را دو سودست: یکی واداشتن شهروندان به کارهای نیك چه آنها به کردارهای ناپسندیده می گرایند و با سخنان خطابی می توان آنها را راهبری کرد. دیگر اینکه همگان را با برهان نمی توان به راه راست آورد بلکه با مقدمات پسندیده و خطابی می شود آنان را راهبری کرد.

باری آنچه که فارابی دربارهٔ شهریاری و سیاست فیلسوفان آورده است به اندیشهٔ افلاطون نزدیك است و او مانند وی نبایستی میان زن و مرد جدایی بیاندازد. چه خود افلاطون را دو شاگرد زن بوده: یکی نام لاسثنئا (Lasthenea) از شهر مانتینئا (Mantinea)، دومی بنام اکسیوثئا (Axiothea) از فلیوس (Phlius) که به گفتهٔ دیکئارخوس پوشاك مردانه در برمی گیرد و ثئوفرسطوس فیلسوف از این یکی آموخته و شنیده بود. این دو بانو شاگرد اسپوسیپوس هم بوده‌اند و دیونیسیوس بدو نوشته که ما می توانیم اززنی آرکادی هم بشنویم و فرا گیریم که شاگرد تواست. پلوتینوس نیز دو شاگرد زن داشته که تصویر او با این دو شاگرد و سه شاگرد مرد او در مدرس او با طوماری فلسفی که یك سر آن در دست یك زن است در موزهٔ واتیکان هست در زندگی پلوتینوس همراه با انئاد بند (۹) نیز از زنان سر سپردهٔ او یاد شده است.

(دیوگنس لائرسیوس ۳: ۴۶ و ۴: ۲، ترجمهٔ فرانسوی ۱: ۱۷۷ و ۱۹۹، ترجمهٔ انگلیسی ۱: ۳۱۷ و ۳۷۵، ترجمهٔ آلمانی ۱: ۱۷۰ و ۲۰۱ - زندگی پلوتینوس از فرفوریوس چاپ ۱۹۸۲ در آغاز و ص ۳۲۶ و ۷۱ و ۷۶).

فارابی در آراء (IV 12/7-8) می گوید که زن و مرد یکسانند اگرچه در دو نیروی خشم و مهربانی از یکدیگر جدایی دارند چه زن در نیروی خشم از مرد ناتوان تر است و در نیروی مهر از وی تواناتر، ولی هردو در نیروهای حس و تخیل و خرد یکسانند. او باز در جای دیگر می گوید که در هر کشوری دو دسته هستند: یکی داد و ستد کننده که زنانند دومی چیرگان که مردان باشند. (ترجمهٔ انگلیسی ۱۹۴ - ۱۹۶ و ۴۰۰ و ۳۱۰

و ۴۹۵، ترجمهٔ فرانسوی ۶۴ و ۱۰۶، ترجمهٔ آلمانی ۶۴ و ۱۲۶). فنلون در تاریخ فلسفهٔ خود از زنان فیلسوف یاد کرده است (دیباجهٔ من بر ترجمهٔ تاریخ الحکماء شهرزوری ص ۵۸).

عامری نیشابوری در السعادة و الاسعاد (ص ۳۸۸ ـ ۳۹۵) از جمهوری افلاطون (بند ۴۵۱ و پس از آن) می آورد که زنان برای هر کاری شایسته‌اند و چیزی نیست که تنها از آن مرد باشد و بس،مگر اینکه در کارها توانایی کمتری دارند و برخی از آنان نیروی جنگاوری هم دارند و برخی از آنها هم از دوستاران دانش و خرد پژوه بشمارند و کمتر می توان آنان را از پیشه‌ای باز داشت. او در این دفتر آنچه از "حکیمه فیثاغورس" (؟) آمده است سخنانی آورده نزدیك به آنچه دانشمندان ما گفته‌اند، در آن آمده که همین "حکیمه" می گوید که پدر و مادر دختر باید بدو بگویند که او تنها برای زادن و کمك و یاری شوهر در گشایش و آسانی زندگی خانوادگی آفریده شده است (ص ۳۹۱).

ابن رشد در اینجا پا فراتر نهاده و در تلخیص سیاست افلاطون که تنها ترجمهٔ عبری آن مانده و با ترجمهٔ انگلیسی نیز چاپ شده است (ص ۱۶۶) می نویسد که طبیعت هر افزاری که برای جنگ و ستیز به کار آید به مردان داده و به زن هم سپرده است. جانوران نر و ماده نیز در این زمینه یکسانند. سپس می گوید که در این کشورها (سرزمین اندلس و باختر) شایستگی زنان را به فراموشی سپردند چه آنها را تنها برای زایش و پرورش کودك و شیردادن آن می دانند و ویژهٔ کمك به شوهر، و همین خود نمی گذارد که آنان بتوانند به کارهای دیگر برسند. در این کشورها زن را شایستهٔ کارهای مردانه نمی بینند و آنها را مانند گیاهان می پندارند و آنها باری‌اند بر دوش مردان وهمین هم خودمایه‌وپایهٔ‌تهی دستی آنها است، آنان نخواهند توانست به‌آنهاکمکی کنند و به‌کارهای‌ناگزیر در زندگی برسند مگرگاهی آنهم در رشتن و بافتن.

در برابر گفتار روشن عامری و ابن رشد از خواجه نظام الملك طوسی وزیر در سیر الملوك یا سیاست نامه (فصل ۴۲) ساخته و پرداختهٔ ۴۸۴ و از امام محمد غزالی در نصیحة الملوك گویا ساختهٔ ۵۰۲ ـ ۵۰۳ (باب هفتم) سخنانی می بینیم که در اخلاقیات ایران آقای فوشکور (ص ۳۸۸ و ۴۰۹) گزیدهٔ آنها را به فرانسه می خوانیم. پیداست که این دو از اندیشهٔ ایرانی و اسلامی متأثرند و آن دو فیلسوف اندیشهٔ یونانی دارند.

۲ـ مبادی الموجودات یا السیاسة المدنیة که به دو نام خوانده شده گویا برای آنکه مانند الأراء دو بخش در آن هست نخستین بخش هر دو، هستی شناسی است و دومین بخش آنها دربارهٔ کشورداری و سیاست. اشتاینشنایدر آن را شناسانده (ص ۶۰ ش ۲۴) و مدکور (۲۲۱) گفته است که آن گرچه مانند آراء است ولی جز آن است. فوزی نجّار آن را دوباره در ۱۹۶۴ چاپ خوبی کرده و در دیباچهٔ آن اندکی از آن سخن داشته و گفته که به گواهی آغاز تلخیص نوامیس افلاطون (چاپ بدوی در افلاطون فی الاسلام، ص ۳۵) وی در آن از رمز و چیستان افلاطون و پرده پوشی او یاد می کند که از ترس فرمانروایان روزگار خود او بوده است.

فارابی هم چندان آزاد نبوده و ناگزیر آنچه می اندیشیده آشکارا نمی توانست بگوید بلکه ناچار در پرده راز خود را نشان می داده است. چه او چنانکه من در گفتارم دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ فارابی (ص ۱۵۹ ـ ۱۶۰) آورده‌ام در سالیانی پر آشوب میزیسته و در آراء از کشور و دستگاه‌هایی یاد کرده است که ناگزیر بایستی ازجمهوری افلاطون گرفته باشد ولی به نوشتهٔ والتسر ؛ ص ۱۳ ـ ۱۷) و جاهای دیگر در نهان از روزگار آشفتهٔ خود یاد می کند و می خواهد مدینهٔ فاضله‌ای را که خودش اندیشیده نشان دهد، شاید همانکه در اندیشهٔ شیعی شالوده ریزی شده است.

باری این دفتر جز مبادی الموجودات ابوسهل عیسی مسیحی در گذشتهٔ ۴۰۱ ق است (اشتاینشنایدر ۶۴) و در فهرست ما چهل و یك نسخه برای آن یاد شده است. من در فهرست دانشگاه (۳ : ۶۷۶۴) نوشته‌ام که در آن به روش افلاطونیان و اسلامیان درست مانند رساله‌های عملی و عامیه فقهاء و دفترهای کلامی در آغاز از پیدایش جهان و خداشناسی یاد شده است.

دیتریسی در دیباچهٔ ترجمهٔ آلمانی آراء (ص ۷) می نویسد که فارابی در سیاست مدنیه و آراء همچون افلاطون و ارسطو میان فلسفه و سیاست پیوند داده است.

باز می گوید که من سیاست مدنیه را از روی نسخهٔ ۱۹۳ لیدن نوشتم و در لندن آن را با نسخهٔ ۷۵۱۸ آنجا سنجیدم و ترجمه کردم و شاگردش برنلی می گوید که آن به چاپ خواهد رسید. (دیباچهٔ ترجمهٔ آلمانی سیاست ۲۸) ولی او متن را چاپ نکرده و در ۱۹۰۳ درگذشت و برنلی شاگردش ترجمهٔ آلمانی او را با دیباچه‌ای در سرگذشت او و با دیباچهٔ خود استاد در ۱۹۰۴ چاپ کرده است. دیتریسی در همین

دیباجهٔ سیاست مدنی سرگذشت و اندیشهٔ فارابی را آورده و در آن (ص ۵۳) از آمونیوس یاد کرده که میان دو فلسفهٔ افلاطون و ارسطو آشتی داده است، پس فارابی در الجمع باید از همو پیروی کرده باشد.

فارابی در سیاست مدنی (ص ۸۷ و ۱۰۴ و پس از) از "نوابت" سخن رانده و گونه‌گون آنها را بر شمرده و آنها را "شیلم" در گندم یا خار رویان در کشتزارها و دیگر گیاهان که با کشت و درخت می رویند و نه سودی می بخشند و نه زیانی دارند همانند دانسته است. دیتریسی در ترجمهٔ آلمانی آن (ص ۷۱ و ۸۹) برای اینها Stellvetreter, Beamten in Frevelstaat گفته است.

فارابی در باب ۱۵ فصل ۵ بند ۶ آراء (ص ۲۵۴ چاپ والتسر) برابر آغاز فصل ۲۹ چاپ دیتریسی دربارهٔ آنها «نوابت المدن» گفته است که در چاپ دیتریسی (ص۶۱) و دیگران "نوائب المدن" آمده است. در ترجمهٔ فرانسوی یوسف کرم(ص۸۶) Les representans des cités و در ترجمهٔ آلمانی دیتریسی(ص ۸۶) Stellvereter برای آن آمده است.

روزنتال در گفتار خود به انگلیسی دربارهٔ سیاست ابن باجه (ص ۲۰۴ یادداشت ۵۹) از نادرست گویی دیتریسی یاد کرده است.

در ترجمهٔ والتسر (ص ۲۵۴) که درست "نوابت المدن" می بینیم در ترجمهٔ انگلیسی گفته شده: The indivial who make up the Common peopl individual citizen ولی گزارشی نیامده و به سیاست مدنی (ص ۸۷ و ۱۰۴) بازگردانده شده است.

روزنتال در گفتار یاد شده (ص ۱۷۰) از آن یاد کرده و گفته که از این گروه در اندیشهٔ ابن باجه هم یاد می شود و "غربا و صوفیه" هم گفته می شود (تدبیر المتوحد، ص ۱۱). گویا همانها که سهروردی دربارهٔ آنها "الغربة الغربية" ساخته است. در سیاست مدنیه (ص ۸/۹) نام "افاضل غرباء" را می بینیم.

او در گفتارش دربارهٔ سیاست ابن باجه (ص ۲۰۳) و پس از آن) گفته است که "نوابت" یا "مفرد" و "متوحّد" در همان تدبیر المتوحد (ص ۱۱) هم هست. در جمهوری افلاطون (IX 580 b) از پنج دسته‌ای یاد شده که ابن باجه دربارهٔ آنها "سیر اربع" و "سیر خمس" آورده است ما جد فخری در اثر الفارابی فی الفلسفة الاندلسية (چاپ ۱۹۷۵) در مهرگان فارابی در بغداد (ص ۱۱ ـ ۱۳) از چهار گروه:

"متقنص و محرّف و خارجی و متخیّل" یاد کرده که در سیاست مدنی (ص ۱۰۴ ـ ۱۰۷) گزارش و برشمرده شده و ابن باجه نیز در تدبیر المتوحد (ص ۱۱) اشارتی بدآنها دارد.

آقای فوشکور دانشمند فرانسوی در اخلاقیات (ص ۳۶۹ ـ ۳۷۳) از این دفتر یاد کرده و گزیده‌ای از بخش فلسفی آن را آورده و از بخش دوم که سیاسی است، هم کاوش کرده و بندی از آن را به فرانسه در آورده است.

۳ـ فصول مدنی یا فصول منتزعه که بیش از شش نسخهٔ از آن در دست هست با آنچه که در پایان بیان الحق بضمان الصدق لوکری گذارده شده است. دو چاپ دارد: یکی از دنلپ در ۱۹۶۱ در کیمبریج با ترجمهٔ انگلیسی، دومی از فوزی نجّار در بیروت در ۱۹۷۱؛ فرانتس روزنتال درارینس ۱۵ (۱۹۶۲) گفتاری دربارهٔ این چاپ دارد که من آن را خوانده‌ام. همچنین محسن مهدی در مجلهٔ بررسیهای خاورمیانه (به انگلیسی) در شیکاگو سال ۱۹۶۴ (۲۳ : ۱۴۰ ـ ۱۴۳) چنانکه در چاپ نجار (ص ۱۱ و ۲۰ دیده می شود) و من آن را ندیده‌ام.

نامی که به فصول مدنی داده شده متداول بوده چه آفریسموس بقراط را فصول خوانده‌اند. ابن ماسویه و رازی پزشك و ابن خردادبه و ابن میمون (۴ و ۱۱ ـ ۱۳۹۹) را فصول است و این یکی در این نگارش خود از فارابی یاد کرده است. عبداللطیف بغدادی را هم فصول منتزعه است، خود فارابی نیز فصول منطقی دارد. (دیباچهٔ انگلیسی دنلپ، ص ۱۰ و ۱۹ و ۷۹).

باری فصول مدنی مانند آراء و سیاست مدنی است در کاوش از مسائل سیاست و اخلاق و به مسائل الهی در آن کمتر پرداخته می شود و می توان گفت که سیاسی ناب است. در آن (بند ۵۷ و ۶۱ نجار) از "آراء" مردم کشور دربارهٔ آغاز جهان و آفرینش آن و پایان کار مردمی که به سعادت برسند و آنچه میان آغاز و انجام مردمی که همان رفتار و کردار دوستانهٔ آنان باشد و رسانندهٔ به سعادت یاد می گردد.

ابن باجه در تدبیر المتوحّد (ص ۷۸ چاپ پالاسیوس) از هجرت "خردمند یگانه" یا "عاقل متوحّد" (Solitario) به مدینه‌های فاضله یاد کرده است، همانکه در همین فصول مدنی (۱۶۴ بند دنلپ و ص ۹۵ بند ۹۳ نجار) می بینیم (دیباچهٔ انگلیسی دنلپ ۱۵ و ۱۹) و شاید او از "متوحد" خودش را خواسته باشد.

در آراء و سیاست مدنی و فصول مدنی هرسه آمده که هدف دستگاههای سیاسی کشور یا سعادت و خوشبختی است یا نیازهای ضروری و ناگزیر یا ثروت و آسایش زندگی یا بهره‌مند شدن از لذتها و سرگرمی ها یا شکوه و بزرگی و گرامی بودن یا چیرگی و فرمان روایی و خود کامگی یا آزادی و برابری همگانی.

نمونهٔ دیگری از فصول مدنی (بند ۶۳) که در نگارشهای دیگر فارابی به این گسترگی ندیده‌ام اینست که: جنگ و ستیز و نبرد با دشمن یا برای راندن او است از سرزمین کشوری که او به زور بدانجا در آمده است و یا برای اندوختن خواسته و دارایی که کشور شایستگی داشتن آن را دارد و در دست دیگران است و آن را باید از بیرون کشور فراهم آورد یا وادار کردن گروهی بر بکار بردن آنچه برایشان سودمند است که به بندگی و بردگی در برابر کسانی که بهتر و شایسته‌ترند برای سروری تن در نمی دهند، یا با کسانی که از مردم کشور ستمی ندیدند و از آن چیزی از آنها نربودند ولی آنان با آنها سر ستیز دارند، یا برای واداشتن آنان به میانه روی و دادگری و یا برای اینکه بخواهند آنها را در گناهی که کرده‌اند به کیفر برسانند تا دوباره بدان باز نگردند و دیگران هم دلیری نکنند که چنین گناهی را بکار بندند، یا برای اینکه دشمنان ریشه کن شوند و دیگر نتوانند زیانی به آنان برسانند. پس اگر بخواهند بجنگند تنها برای اینکه آنها از سرور کشور پیروی کنند، و او را بزرگ و گرامی بدارند، و یا تنها برای پیروزی بر آنان، و یا فرونشاندن آتش خشم خویش، و یا برای رسیدن به لذت پیروزی، چنین جنگی ستمگری خواهد بود.

من این سخنان را در نوشته‌های دیگر فارابی به این گستردگی نیافتم. مگر در بندهای ۳۸ و ۳۹ و ۴۸ تحصیل السعادة که او در آنها از خداوند لشکر و هنر فرماندهی جنگ و از دلیری و سپاهی گری و به کار بردن افزارهاه نبرد یاد کرده است. او در آراء بند ۳ باب ۱۵ فصل ۵ (ص ۱۰۷ فصل ۲۸ چاپ نصری نادر و ص ۲۵۲ و ۴۴۷ چاپ والتسر) هم از پایداری در کارهای نبرد و هنر جنگ آوری یاد کرده است. و او را نیز رساله ایست دربارهٔ فرماندهی سپاهیان یا فرماندهان سپاهیان (قود الجیوش یا قواد الجیوش) همچنین "کلام فی المعایش و الحروب" (سخن دربارهٔ زندگی ها و جنگها).

خود دنلپ (ص ۸۹) در این باره همین اندازه نوشته است که در سیاست ارسطو بند ۱۲۵۶ ب دفتر ۱ بخش ۳ از جنگ برای اندوختن خواسته و دارایی یاد

شده است که در ترجمهٔ عربی بر باره ص ۲۴ و ۲۵ و ترجمهٔ فرانسوی اوبونّه Aubonnet چاپ گیوم بوده (۱ : ۲۶ و ۱۲۲) و ترجمهٔ انگلیسی راکهام درلوئب (ص ۳۷) و بنجامین جوئت (بی صفحه شماری) و ترجمهٔ فارسی عنایت (ص ۲۱) می بینیم.

من با راهنمایی برخی از این ترجمه‌ها دانستم که در جمهوری افلاطون بند ۳۷۴ د (ترجمه فارسی لطفی ص ۹۳۵ و ترجمهٔ فرانسوی شامبری Chambry ص ۷۲ و ۷۳) و نوامیس افلاطون (۶ : ۷۵۶) و تلخیص نوامیس فارابی (ص ۶۸) نمونه‌ای از این سخن هست. باز ارسطو در سیاست (۷ : ۱۳ بند ۱۳۳۳ ب و ۱۳۳۴ الف) سخنی دارد که در ترجمهٔ فارسی عنایت (ص ۳۱۷) و ترجمهٔ عربی لطفی سید از ترجمهٔ فرانسوی هیلر (ك ۴ ب ۳ ف ص ۲۷۵) و عربی بر باره (ص ۴۰۰) و ترجمه‌های دیگر اروپائی می بینم. این بند ارسطو خواندنی است و گمان می کنم که فارابی آن را دیده و این سخنان را آورده و به گفتهٔ آل یاسین (ص ۱۱۲) گویا چون سپاهی زاده بود دربارهٔ نبرد چنین یاده کرده است.

گویند که البرّوالاثم ابن سینا که در ۵۴۴ در دو مجلّد نزد امام ابوعلی محمد حارثان سرخسی در گذشتهٔ ۵۴۵ ق بوده است گزیده ایست از فصول مدنی فارابی، افسوس که همهٔ آن در دست نیست و آنچه که در دنبال اخلاق ابن سینا در مجموعة الرسائل ۱۳۲۸ مصر (ص ۱۹۹ - ۲۰۳) می بینیم با آن نزدیك نیست. در نسخهٔ شماره ۴۸۹۴ نور عثمانی (۲۰۱ ر) بندی که با عنوان «کلام فی الاخلاق» آمده است بدینگونه "ان السعادة الانسانية لا يتم . . . تمامه يذكر فی موضعه" از البرو الاثم است و آن در آنجا (گ ۴۹۰) باز هم دیده می شود. آغاز و انجام خود البرو الاثم (۴۸۹ و - ۴۹۱ پ) در آنجا چنین است "و من ای الافعال . . . تمام يذكرفی موضعه" که می رسد به "فصل فی فائدة العبادة . . ." که در اخلاق (۷۰ - ۷۱) دیده می شود (مهدوی، ۴۰). آغاز آن افتاده می نماید و گویا دنبالهٔ دفتری دیگر است.

گویا الاخلاق و البروالاثم روی هم یك دفتر بوده است در دو مجلد و به دو نام و آنچه که البروالاثم خوانده می شود میانهٔ اخلاق است و آنچه که هست باید اخلاق را در آغاز گذاشت سپس همهٔ البروالاثم، مانند مجموعة الرسايل ۱۳۲۸ (ص ۱۹۱ - ۲۰۳) که دو تا با هم آمده ولی دو فصل پایانی را ندارد.

در البروالاثم آمده است "و قد تقدم القول فی الاخلاق . . . كماذكرفی

موضعه، و لهذا الکلام تمام ذکر فی موضعه" هم اینها خود می رساند که آن باید با اخلاق با هم باشد و گویا هم که این نسخه‌ها کامل نیست.

فصل "للنفس صحة و مرض کماللبدن" در نیمهٔ دومی البروالاثم که در چاپی نیست در فصول مدنی ش ۱ و ۴ و ۷ در آغاز چاپ نجار و ش ۵۳ تا ۵۶ در انجام آن چاپ دیده می شود.

ابن باجه و ابن رشد هم از فصول مدنی بهره بردند درست مانند ابوالعباس لوکری در پایان بیان الحق بضمان الصدق و خواجهٔ طوسی در اخلاق ناصری که بندهائی از آن و سیاست مدنی و آراء و السیاسة را آورده است. (چاپ استاد مینوی ۹۸۹ و ۳۹۵ و ترجمهٔ انگلیسی آن از ویکنز (Wiekens) در فهرست نامها ص ۳۴۰) گویا هم آملی در نفایس الفنون از اندیشهٔ سیاسی فارابی گرفته باشد. قطب شیرازی در قطب سیم خاتمهٔ درة التاج لغرة الدباج که در حکمت عملی است در تهذیب اخلاق و سیاست فصل یکم تا شصت و یکم (۶۵ نجار) فصول مدنی و همچنین اخلاق ابن سینا را گزیده‌وار به فارسی آورده است.

شهرزوری نیز در رسالهٔ سوم الشجرة الالهیة با اندیشهٔ فارابی آشنا است. بندی از آن در اثبات الواجب رجب علی تبریزی دیده می شود. در سدهٔ ۱۵م (۹ هـ) این دفتر را به عبری در آورده‌اند.

۴ـ تحصیل السعادة که در تاریخ الحکماء قفطی (۲۷۹) و برنامج الفارابی شماره ۸۸۴ نوشته ۶۳۷، در دیراسکوریال (ص ۱۹۳ فهرست کازذیری که در فهرست محفوظ هم آمده است) از آن به نام نیل السعادات یاد شده است و آن جز تحصیل السعادة یا الحجج العشر ابن سینا است (ص ۵۵، مهدوی). پانزده دستنویس از آن داریم و از روی دو نسخه در ۱۳۴۵ در دکن چاپ شده است (ص ۴۶ و ۴۷). جعفر آل یاسین آن را از روی چهار نسخه که به نسخ و نستعلیق ایرانی است در ۶۶ بند دومین بار در بیروت در ۱۹۸۳ چاپ کرده است. در دیباچه‌ای که بر آن گذارده (ص ۱۷) در برابر سخنان اشتراوس و محسن مهدی و دیگران گفته است که این دفتری است جداگانه نه اینکه بخش نخستین دفتری باشد که دومی و سومی آن دو فهرست فلسفهٔ افلاطون و ارسطو به شمار آید، چه فارابی در پایان آن (ص ۹۷ بند ۶۶) از روش کار خود یاد کرده که می خواهد میان آن دو فلسفه آشتی دهد همان کاری که در

الجمع بین الرأیین کرده است نه اینکه بگوید که آن بخش نخستین است و در ۶۴ بند از یك دفتر سه بخشی چنانکه در دیباچهٔ محسن مهدی بر فهرست فلسفه‌ارسطو-طالیس (ص ۲) و در ترجمهٔ او از این سه به انگلیسی در ۱۹۶۹ می بینیم. در این ترجمهٔ محسن مهدی، نخست تحصیل السعادة است. سپس دو فهرست فلسفهٔ افلاطون و ارسطو و در پایان نسخه بدلهای تحصیل السعادة است از روی چاپ دکن و نسخه‌های طوپقپوسرای و لندن با حرفهای لاتینی و با سنجش با ترجمهٔ عبری فلقیرا به نام "رشیت خکمه" و با کاردنلپ. باری دلیلی که آل یاسین در شکست سخنان مهدی آورده است چندان دندان شکن نیست. این دفتر را گذشته از ترجمهٔ عبری ترکی هم هست.

مذکور می گوید که آن دفتری است آشتی نهنده یا سنکرتیك میان افلاطون و ارسطو. در بند ۵۶ آن (ص ۴۱ چاپ دکن و ص ۹۱ و ۱۱۴ چاپ آل یاسین) از تیمائوس افلاطون بندهای 51 c, 29 b و در بند ۶۲ (بند ۶۰ انگلیسی) از سیاست افلاطون بندهای ۳۷۵ (دفتر ۲) و ۴۸۴ تا ۴۹۰ (دفتر ۶) که آل یاسین (ص ۹۵ و ۱۱۵) و محسن مهدی (ص ۴۸ و ۱۴۱) بدانها اشارت کردند همانکه در آراء (ص ۵۹ و ۶۰ چاپ دیتریسی) دیده می شود یاد می گیرد. همچنین از پیشوا و فیلسوف آیین گذار و آورندهٔ ناموس (ص ۹۲ و ۹۴) و از گذاردن آیین و ناموس (ص ۷۰ و ۹۲ و ۹۵) و از چگونگی رسیدن دانشهای یونانی به دیگران و رسیدن آن به سرزمین خاوری (بند ۵۳ و ۵۴ ص ۸۶ ـ ۸۹) که در ظهور الفلسفة فارابی هم می خوانیم و مهدی (بند ۵۳ ص ۴۳ و ۱۳۹) گفته است که در طبقات الامم صاعد اندلسی (۴ : ۳) اشارتی به آن هست.

این دفتر با فصول مدنی در برخی جاها بسیار نزدیك است درست مانند نزدیکی الملة با آراء و احصاء العلوم (ص ۱۵ آل یاسین).

از این دفترهای سیاسی فارابی آشکارا در می یابیم که دو فلسفه نظری و عملی با هم پیوستگی دارند و هم می رساند که اندیشهٔ فلسفی او یکپارچه است و اودر شالوده‌ای که برای کشورداری و سیاست ریخته در نهان می خواسته است که دستور کشورداری ویژهٔ خود را که از اندیشهٔ یونانی و ایرانی گرفته به مردم روزگار خود پیشنهاد نماید و درین باره با اندیشهٔ سیاسی شیعی امامی و فاطمی بسیار نزدیك می باشد. شاید روی همین اندیشه بود که سرانجام زندگی خود در دربار سیف

الدوله در حلب به سر برده است همانجا که سرایندگان و نویسندگان شیعی مانند متنبی و ابوفراس و ابن خالویه روزگار خویش را گذارنده‌اند (دیباچهٔ آراء از والتسر).

عبداللطیف بغدادی در کتاب النصیحتین الی الناس کافة (نسخهٔ حسین چلبی ۸۲۳/۵، فهرست فیلمها ۱ : ۴۵۷) از گزیده‌ای از فلسفهٔ افلاطون یاد می کند که به گفتهٔ محسن مهدی در دیباچه ترجمهٔ انگلیسی از تحصیل السعادة (ص ۷ چاپ ۱۹۶۹) همان بخش سوم تحصیل السعادة است (گفتار اشترن در I.S. ۱ : ۶۳ سال ۱۹۶۲).

۵ـ التنبیه علی سبیل السعادة که هفده دستنویس از آن داریم و در دکن در ۱۳۶۶ (۱۹۲۷) و در بمبئی در ۱۳۵۴ و ۱۳۵۶ (۱۹۳۵ و ۱۹۳۷) و در قاهره ۱۳۶۸ (۱۹۴۸) چاپ شده و به آلمانی و لاتینی و عبری و روسی و ترکی هم در آمده است.

ـ مدکور (ص ۲۲۶) می نویسد که آن گرفتهٔ از نیقوماخیای ارسطو است.

گویا آن پیش درآمدی است برای الالفاظ المستعملة فی المنطق چنانکه محسن مهدی گفته است (ص ۲۴ دیباچهٔ چاپ این یکی). در آن (ص ۲۰، چاپ دکن) آمده است که فلسفه مدنی دو تا است:

یکی که در آن هم از کردارهای نیک و هم از خویهای پسندیده‌ای که پدید کنندهٔ آنها است سخن می رود و هنر اخلاق و شناخت کردار و رفتار هم همین است که مردمی بر نیکو ساختن آنها توانا گردند.

دومی کاوش از آنچه شهروندان و کشوریان با آن نیکوکار کردند و بر کردارهای پسندیده توانا که همان فلسفهٔ سیاسی است آنهم که بر پایهٔ شناخت سعادت و خوشبختی گذارده شده باشد.

این سخن درست همان است که کریستل هاین در "تقسیم و تحدید در دانشنامه‌های خاوری" به آلمانی (ص ۲۲۶) دربارهٔ دو بخشی بودن فلسفهٔ عملی نزد افلاطون از گفتهٔ الیاس و داود از گزارش نگاران ارسطو آورده است: یکی هنر داوری و شناخت نیک و بد خوی و رفتار (Rechtsprechenden) که در سه بخش کرگیاس افلاطون و در فایدن او و در ده دفتر سیاست یا جمهوری او می بینیم.

دیگری آئین گذاری و شناخت ناموس (Gesetzgebenden) که در دوازده دفتر نوامیس دیده می شود و فاربی هم از آن گزیده‌ای دارد.

این بخش بندی دو تائی در برابر فلسفهٔ عملی سه بخشی ارسطالیس است که اخلاق و تدبیر منزل و سیاست باشد که دانشمندان مابدان آشناترند. پس فارابی در اینجا افلاطونی است و از او دفتری هم در خانه‌داری و تدبیر منزل نداریم. اگرچه با ژرف نگریستن به اندیشهٔ افلاطون و ارسطو چنانکه هاین نوشته است این سه بخش هم به آن دو بخش برمی گردد.

بهترین چاپی که از این دفتر دیده‌ام از منشورات الجامعة الاردنیة است با عنوان "الفارابی، رسالة التنبیه علی سبیل السعادة، دراسة و تحقیق الدکتور شعبان خلیفات" چاپ یکم عمان ۱۹۸۷ در ۲۶۰ ص از روی نه دستنویس ایرانی و هندی و اروپائی.

این دانشمند برای این دفتر دیباچه‌ای گذارده (در ۱۷۶ ص) و در آن در پنج فصل با بهترین راهی که می شد بررسی کرده است که آن را بسیار کم مانند می بینیم.

او می نویسد که در آن از چندین موضوع یاد می گردد و جای آنها را هم در دفترهای دیگر فارابی نشان می دهد (ص ۱۴) بدینگونه: ۱ـ تعریف السعادة (که در آراء مدینهٔ فاضله و در فصول منتزعه از آن کاوش شده است) ۲ـ سبیل نیل السعادة (در آراء و السیاسة المدنیة) ۳ـ اللذة سعادة زائفة (آراء، فصول) ۴ـ السمة الحیادیة للطبیعة البشریة (فصول) ۵ـ الخلق عادة مکتسبة بالتکرار (تحصیل السعادة، فصول) ۶ـ دور التکرار و العادة والاخلاق و الکتابة (آراء، سیاسه مدنیه) ۷ـ طرق تعلیم الفضیلة (تحصیل السعادة) ۸ـ منزلة حسّ اللمس (فصول) ۹ـ تقابل الطب و الاخلاق (فصول) ۱۰ـ تحدید الوسط الفاضل و مقابلته بما یعمل الطبیب (فصول) ۱۱ـ ماهیة الفعل الفاضل (فصول) ۱۲ـ الامثلة علی الفعل المتوسط الفاضل (فصول) ۱۳ـ اقسام القوی الناطقة و العلوم (احصاء العلوم، سیاسه مدنیه، فصول). ۱۴ـ معانی العقل (رسالة العقل) ۱۵ـ فائدة علم المنطق (احصاء العلوم) ۱۶ـ المنطق و النحو (احصاء العلوم) ۱۷ـ الاوائل البدیهیّات (تحصیل السعادة)

در فصل دوم (ص ۵۳) این دیباچه کاوش می شود از نگارشهای فارابی، سرچشمه‌های عربی، گفتگوی سیرافی، سرچشمه‌های یونانی، اخلاق ارسطو، ارزش سعادت، نکوئیها و خیرهای گوناگون، شناخت سعادت، آیا سعادت، تنها خود بخود بسنده است، برگزیدن سعادت، راه رسیدن بدان، کردار اخلاقی را چند

شرط است، توانایی و کردار، آفرینش و توانایی، خوی گیری و تکرار، اثر خوی گیری در رفتار سیاسی یا اجتماعی، میانگین برتر کدام است، خود آن چیست و کدام است در اخلاق و پزشکی و ورزش، مفهوم کلی بر جزئیات چگونه بار می شود، چند گونه میانگین برتر، دهش، پرهیز، خوشرویی، خود را درست نشان دادن، چگونه می توان بدان میانگین رسید: با کمك اضداد آن و با کمك شیرینی و تلخی کردارها و با پرهیز از آنچه همانند آن است، خوشیهای گوناگون و ناگزیری برخی از آنها و جایگاه آن در اخلاق و اثر آن در مردم گوناگون و سه هدف مردمی: زیبا، سودمند، خوش آیند.

در ص ۶۹ دیباجه از اثر اخلاق نیقوماخوس در التنبیه یاد شده و گفته شده که آن گزارشی است از این اخلاق. او در الجمع از کتاب نیقوماخیا یاد کرده و نوشته‌اند که او بخشی از نیقوماخیا را گزار کرده است.

در ص ۸۳ یاد شده است از بهره برداری که دانشمندان از این دفتر کرده‌اند مانند ابن عدی، ابوسلیمان منطقی، ابوالحسن عامری نیشابوری در السعادة و الاسعاد، ابوعبدالله خوارزمی در مفاتیح العلوم، راغب اصفهانی در الذریعة و تفصیل النشأتین، غزالی در یازده مساله در المنقذ و احیاء و مقاصد الفلاسفه، ابن باجه در تدبیر المتوحد، شهرستانی در الملل و النحل در پیوند منطق و نحو، عبداللطیف بغدادی در مقالة فی جواب مسالة التنبیه علی سبیل السعادة، شهاب الدین احمدبن ابی الربیع در سلوك المالك فی تدبیر الممالك که از التنبیه بندی آورده است، ابن رشد در گزیده‌های جمهوری افلاطون و خطابهٔ ارسطو.

فارابی در این دفتر کاوش می کند از: ارزش ذاتی، چگونگی رسیدن به سعادت، شرطهای نکویی و زیبایی که عبارتند از خواست و اختیار آنهم از روی ارزش ذاتی آن آنهم در همه جاها، توانایی مردمی و پیوند آن با کردارها، برترین میانگین و چیستی آن و چگونگی رسیدن بدان و یقین بدان و پرهیز از مانندهای آن، بخش بندی دانشها و شناختها و هنرهای فلسفی و منطقی و مبادی نخستین منطقی (فصل پنجم دیباجه ص ۱۶۷ ـ ۱۷۴).

۶ـ کتاب الملة که در آن از "ملة" یا آیین یا همان فرهنگ اجتماعی مردم سخن می رود و همچنین از نیاز مردم به زندگی اجتماعی و آشنایی با نیکی و بدی و اخلاق و

رفتار (ص ۵۲ و ۵۴ چاپی) و در آن مانا شالودهٔ آراء مدینهٔ فاضله ریخته شده (ص ۴۴) و از این روی به دو فلسفهٔ تاریخ و حقوق نزدیك است. آن را محسن مهدی از روی دو نسخه در ۱۹۶۸ چاپ کرده است. این رساله با آراء و سیاست مدنی پیوستگی دارد و بندهای بخش دوم آن (۱۱ ـ ۲۷) با احصاء العلوم بسیار نزدیك است (ص ۱۱ دیباچه محسن مهدی).

۷ـ جوامع السیر المرشیة فی اقتناء الفاضائل الانسانیة، نسخهٔ آ در لیدن هست به شمارهٔ ۱۰۰۲/۵ و از (۹۸۶) در دو صفحهٔ بزرگ ۶۱ تا ۶۲، که در فهرست آنجا (۴ : ۱۹۰ ش ۱۹۳۲) یاد شده است. اشتاینشنایدر (ص ۱۲ ش ۱۱) و محسن مهدی در دیباچهٔ (۱۶) چاپی که از الملة در ۱۹۶۸ کرده است از آن یاد نموده و گفته‌اند که شاید پاره‌ای باشد از السیرة الفاضلة، و در آن نخست از قوای نفس که مردمی را به فضائل می رسانند سپس فضیلتهای بزرگ (عفت، شجاعت، حکمت، عدالت) و کوچك و راههای به دست آوردن آن فضائل یاد می گردد. در فهرست بغداد (ص ۲۳۸) هم یاد آن هست. فارابی در آن گویا از فضائل النفس ارسطوبهره برده باشد. گویا نزدیك به این دفتر باشد الشافی فی الاخلاق ابوجعفر محمدبن موسی اردبیلی پردازندهٔ اسرار الحکمة و معادن الاسرار شاگرد ابراهیم مکی. او آن را برای شاگردش ابوالمکارم احمدبن سعدبن علی رازی ساخته و در پنج فصل است (فیلمها ۱ : ۴۹۶، مجلهٔ ادبیات ۴ : ۳ ص ۵۳). آن را ترجمه ایست به فارسی (منزوی ۱۵۶۸) که دو نسخهٔ از آن در مجلس است (۱۰ : ۱۳۹۳ و ۱۳ : ۲۱۲ ش ۳۴۵۶/۳۶ ص ۲۹۷ تا ۳۰۶ و ۱۳/۴۸۶۸ برگ ۲۱۴ پ ـ ۲۱۶).

۸ـ جوامع السیاسة، الوصایا، الموعظة، نسخه‌های آن در آستان رضوی (۶ : ۴۲۵ ش ۱۶۸/۱، ۳۵۳۳) و ملك (۴۶۵۱/۹ برگ ۸۸ ـ ۹۸ از سدهٔ ۷) و دانشگاه قدیس یوسف (۴۱۰ برگ پ ـ ۵۱ ر نوشتهٔ پایان شعبان ۷۳۷) و طوپقپوسرای (احمد ثالث ۳۱۹۵/۲ نوشتهٔ ۸۷۹ در پایان طهارة الاعراق مشکویهٔ رازی) که روی هم دوازده نسخه از آن داریم (فهرست فیلمها ۳ : ۲۳۶).

در نسخهٔ ۵۴۱۲ فاتح در استانبول فراست امام رازی است و فارسی همین رساله و اخلاق ناصری و پرسش و پاسخ ارسطو و سرالسر همان رازی به فارسی. در

اخلاق ناصری طوسی فصل ۵ و ۷ مقالهٔ سوم فارسی آن آمده است (ص ۳۱۴ و ۳۳۴ و ۳۸۹ و ۳۹۹ چاپ مینوی برابر با ص ۳۳۵ و ۳۳۸ و ۳۲۷ و ۳۳۳ چاپ بدوی).

متن راشیخو دوبار در بیروت یکی در مشرق ۵۴ در ۱۹۰۱ دومی با چند رسالهٔ فلسفی کهن در ۱۹۱۱ چاپ کرده است. معلوف هم آن را در ۱۹۰۸ و یوحناقصیر در کتاب الفارابی در ۱۹۵۴ و بدوی در جاویدان خرد یك بار در بیروت در ۱۹۸۰ و دومی در تهران چاپ کرده‌اند.

گراف (G. Graf) آن را در ۱۹۰۲ به آلمانی در آورده است. به نوشتهٔ رشر (Rescher) کسی از آن بررسی ننموده است. دنلپ در دیباچهٔ فصول مدنی (ص ۷) از آن یاد کرده و گفته است که بهتر است آن را السیاسة بخوانیم.

آن در پنج بند است نخست در شناخت آفریننده و آنچه برو بایستنی است. دوم گزیده‌ایست از خداشناسی نزدیك به روش کلامیان. همچنین شناخت جهان و روان و پیامبر و وحی و پاداش و کیفر تا اندازه‌ای به آنچه در فصل ۳۳ آراء (ص ۱۳۱ ـ چاپ نصری نادر) می بینیم. در دومی تا چهارمی از رفتار مردمی با برتر از خود و با همتای خود و با فروتر از خود یاد شده است و در پنجمی از اینکه چگونه مردمی با خود رفتار کند. پس در این یکی هم فلسفه با سیاست و اخلاق پیوسته است. با یزید بسطامی در دستورالجمهور فی احوال ابن یزید طیفورا ابن الخرقانی در باب چهارم مانند آنچه که در دوم تا چهارم این دفتر است گزیده‌وار آورده است.

۹ـ مقال فی اصلاح اخلاق النفس. (استانبول ایاصوفیا ۱۹۵۷ برگ ۲۴ ر ـ ۳۵ ـ دارالکتب قاهره ۸۷۸ برگ ۸۴ ـ ۱۰۹ر نوشته ۷۷۲).

۱۰ـ تلخیص النوامیس، در هشت گفتار، آن را والتسر در ۱۹۴۳ و بدوی در افلاطون فی الاسلام در ۱۹۷۴ چاپ کرده‌اند، نسخهٔ دیگری از آن در افغانستان هست (فهرست فیلمها ۳ : ۲۳۶) که آنها ندیده‌اند، ترجمهٔ عبری و لاتینی و آلمانی دارد.

فارابی در تحصیل السعادة (۷۰، ۹۱ ـ ۹۴) و تلخیص النوامیس (۴۲ و ۴۹ بدوی) و الملة (۴۸ و ۵۱) از واضع النوامیس و الشریعة یاد کرده است. از این دفتر

پیداست که او تا چه اندازه به نوامیس افلاطون پابند بوده و از آن بهره برده است.
گزیدهٔ دیگری از نوامیس داریم در سه مقاله که نزدیك تراست به متن افلاطون تا به گزیدهٔ فارابی و چندین نسخه از آن هست که در فهرست دانشگاه ۱ / ۲۱۱۰ آنها را بر شمردم. در مجموعهٔ ۲۷ عربی کتابخانهٔ ملی (فهرست انوار ۷ : ۲۸ تا ۲۹) پنج رساله است: اثولوجیا، همین گزیدهٔ دوم نوامیس، الهیولی و المادة هردو از اسکندر افرودیسی، مختصر النفس، این گزیده هم در افلاطون فی الاسلام (ص ۱۹۷ - ۲۳۴) گذارده شده است.

در آن از وحی و شریعت و قانون سخن رفته است. در نخستین مقاله آن یاد شده است از اینکه بنیاد نیاز مردم به ناموس سرباز زدن فروتر از پیروی برتر است، نزدیك به آنچه ابن سینا در پایان شفا و نجات دربارهٔ نیاز به سنت و قانون گفته است. همچنین یاد شده است در آن از روان و خدا و شریعت در برابر سیاست که هردویکی هستند. در اینجا داستان مارینوس آمده است. در احیاء حکمت علی قلی خان ایروانی (گ ۱۵۱ر) نزدیك به این بندیست.

در دومی از پیش بینی روانی مردمی از راه خرد مانند ستاره‌شناسی و پزشکی و زجر و فال و جادو و خواب و کهانت و وحی که برتر از همهٔ اینها است و خود نیز آن را پذیرفته است. نیز داستان اسقلبیوس و جدایی وحی و پیش بینی های دیگر و سودراز و نماز و رکوع و روزه و راستی، نیز داستان آرامیس.

در سومی یاد می شود از جسم و سطح و زمان و تناهی آنها در تجزیه و از دعاء و نبایح و اعیاد، و از دین و احتکار و ودیعه و از غسل ناکح و زناشویی و نکاح محارم وارث دختر که کمتر از پسر است و از قصاص و میگساری و حرمت نبیذ و دردی و از مهربانی با پدر و مادر و از در خواست و خواهش چیزها و راه داشتن به دل و صدقه دادن، در آن از انباذ قلس یاد می گردد.

عامری در السعادة و الاسعاد و بیرونی در الهند و ابن المطران در بستان الاطباء از خود نوامیس نیز برگزیدند و در جاهای دیگر هم بندهائی به نام "نوامیس" هست که در افلاطون فی الا سلام دیده می شود.

۱۱- شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی که در دکن در ۱۳۴۹ (۱۹۳۰) و در بمبای در ۱۳۵۴ چاپ شده و سی و شش دست نویس هم از آن داریم و به ترکی نیز آمده

است. درست نمی دانیم که آن از فارابی هست یا نه و چه اندازه آن هم از زنون الئائی یا زنون رواقی است. روزنتال در اورینتالیا در ۱۹۳۷ دفتر ششم گفتاری دارد دربارهٔ زنون الئائی در دفترهای تاریخ فلسفهٔ عربی که بندهای عربی آنجاها را آورده و ریشهٔ یونانی آنها را هم نشان داده است. او از این دفتر فارابی سخن گفته و نسخهٔ چاپی را با دست نویس برلین شماره ۲۱۲۳ سنجیده و گفته است که آن با سخنان زنون الئائی پیوندی ندارد.

باری در این دفتر شش بخش است و چهارم و پنجم آن دربارهٔ پیامبری و آیین و شرع است. در آن آمده که پیامبر آیین گذاراست و دین آور و برانگیزنده و ترساننده و آگاه کننده (ص ۸). فارابی در دعاوی قلبیه که سراسر فلسفهٔ نظری است در پایان آن او پیامبری را می پذیرد و آن را اندیشهٔ ارسطو هم می داند.

لاهیجی در محبوب القلوب و صدرای شیرزای در رسالة الحدوث که گویا از خفری گرفته باشد از آن نام برده‌اند. لاهیجی که از شهرزوری (۱ : ۲۴۵) و او هم از ابن فاتك (ص ۴۰) گرفته است در آن می گوید که زنون را دو کتاب است یکی دربارهٔ علم طبیعت دومی دربارهٔ امور الهی و به زبان افریغیا (فریگیا) همانکه فارابی بر آن گزارشی دارد (گفتار روزنتال ۳۰ و ۳۱).

۱۲ـ الا فلاطونیات یا پلاتونیکا که گوتاس در سخنان چهار فیلسوف (ص ۳۷۷) و من در دیباچهٔ ترجمهٔ نزهة الارواح شهرزوری (ص ۷ و ۲) از آن یاد کرده‌ایم و در فهرست استاد محسن مهدی و من نیز وصف نسخهٔ شماره ۲۸۲۱ ایاصوفیا از آن هست. آن را در این نسخه از فارابی پنداشته‌اند. در آن دوازده بخش است و ما ناگزیده‌ای از جمهوری یا سیاست افلاطون با بندی از نوامیس او در آن گرد آمده و بسیار دفتری سودمند و ارزنده ایست و از سیاست اریستوکراتیك در آن گفتگو شده است.

در بخش نخستین آن از اخلاق و سیاست و حکمتهای عبادات سخن می رود و در دومی از آفرینش و زیباشناسی و طبیعت و اجتماع و در سومی از مسائل خلقی و طبیعی و ریاضی و درچهارمی از مسائل خلقی و منطقی و در پنجمی از شهریاری و در ششمی و هفتمی از سیاست و اخلاق و در هشتمی از آداب همنشینی و در نهمی از خوی و رفتار مردمی و در دهم و یازدهم و دوازدهمی از مسائل خلقی و سیاسی و دینی، و در پایان آن سخنان ارسطو و از نوامیس افلاطون دیده می شود.

باری فارابی روش دانشنامه نگاری هم دارد (مذکور، ۶) و در احصاء العلوم که دانشنامه‌وار است و او در آن به نوشتهٔ گوتاس در گفتار خود با پاولس فارسی فیلسوف روزگار انوشیروان همانند است و گزیده‌ای از دانشهای روزگار خود را در آن گذارده است (ص ۸ و ۹ دیباچه امین در چاپ ۱۹۴۹ قاهره). در آن از علم مدنی و فقه و کلام به نام فرهنگ اجتماعی به بهترین ساختی یاد کرده و سرچشمهٔ آنها را در سیاس افلاطون و ارسطو نشان داده است. او در آن (ص ۱۰۲ و ۱۰۴ و ۱۰۷) و در الملة (ص ۵۰) آیین شناسی و فقه را دو بخش می داند. آراء و اندیشه‌ها، افعال و کردارها. در آن (ص ۹۹) الهی و خداشناسی را شناسانده و نشان داده است که بخش نخستین آراء مدینه فاضله با بخش سوم الهی پیوسته است. دانشمندان خاور و باختر از دیرباز از این دفتر آگاه بوده و بهره‌ها برده‌اند.

چنین بود سرگذشت نوشته‌های فارابی دربارهٔ کشورداری (شهریاری) و سیاست، امیداورم در گفتاری دیگر نموداری از اندیشهٔ او را در این زمینه بیاورم.

⁂ پی نوشتها و مآخذ:

۱. فارابی در پایان ظهور الفلسفه از آن یاد کرده و در جمل الحکمة ابن هندی (۸۰ پ) و منطق ارسطو چاپ بدوی (م اف ۷) و منطق ابن زرعه هم یاد آن هست.

۲. فارابی در العبارة ص ۱۲۳ و ۱۲۴ از «الحدث» یاده کرده است.

۱۰

فلسفه سیاسی کلاسیک

نوشتهٔ: لئو استراوس

ترجمهٔ: فرهنگ رجائی

«گذشتگان به نسل جدید توصیه می کنند تا به جای آرزوی فروپاشی عهد دیرینه، جهان خود را بسازند: آنان در این راه از امتیاز یاری پیشینیان برخوردار خواهند بود.

نبرد کتابها

مقدمهٔ مترجم

بحث دربارهٔ «فلسفهٔ سیاسی کلاسیک» و «فلسفهٔ سیاسی مدرن» اگر نگوئیم برای ما در ایران بیگانه است، حداقل باید گفت ما در تکوین و ادامهٔ آن دخالتی نداشته‌ایم. اما درعین حال نمی توانیم از آن غافل باشیم. حیات فکری و بدنبال آن حیات اجتماعی و سیاسی ما در چند سدهٔ اخیر از «فلسفهٔ سیاسی مدرن» متاثر بوده است؛ به تعبیر برخی انقلاب اسلامی را می توان واکنشی به سیطرهٔ تفکر جدید دانست.

تجزیه و تحلیل نسبتاً غالب برآن است که آنچه که به «فلسفهٔ سیاسی کلاسیک»

مشهور است از ابتدای تاریخ تفکر اجتماعی تا عصر نوزائی (رنسانس) و ماکیاولی مذهب مختار بوده است. از آن زمان که نحوهٔ نگرش آدمی به خود و مناسباتش با کل وجود تغییر می کند و خداوند به عنوان مرکز و همچنین نقطهٔ عطف، جای خود را به انسان می سپارد، در وادی سیاست و اندیشهٔ سیاسی طرز تفکر جدیدی باب می شود که به آن عنوان «فلسفهٔ سیاسی مدرن» اطلاق شده است. این بدان معنی نیست که گفته شود «فلسفهٔ سیاسی کلاسیك» از میان رفته است بلکه صحبت از غالب آمدن یك نحوهٔ تفکر بر طرز تفکر دیگر است. اتفاقاً یکی از مهمترین مناقشات فکری در عالم اندیشه در جهان امروز پی آمد بروز این دوگانگی است. مثلاً جدل میان طرفداران مشرب تحصلی یا اثبات گرایان (پوزیتویست) با سنت گرایان در علوم اجتماعی مصداق این دوگانگی است. هدف از ترجمهٔ مقالهٔ زیر معرفی جنبه‌هائی از تفکر سیاسی کلاسیك است که توسط یکی از برجسته‌ترین فلاسفهٔ سیاسی معاصر و طرفدار «فلسفهٔ سیاسی کلاسیك» ارائه شده است*.
لئواستراوس، برعکس فلاسفهٔ سیاسی مدرن و به پیروی از فلاسفهٔ سیاسی کلاسیك، فلسفهٔ سیاسی را نه دل نگران روش (متدولوژی) بلکه دل نگران درستی و نادرستی حیات سیاسی می داند. او می نویسد: «فلسفهٔ سیاسی کوششی حقیقی است برای درك جوهر امور سیاسی و آگاهی به درستی و خوبی نظم سیاسی؛» و بدین ترتیب فلسفهٔ سیاسی را شاخه‌ای از فلسفه می داند**.
لئو استراوس در سال ۱۸۹۹ میلادی در آلمان متولد شد و در سال ۱۹۷۳ میلادی در آمریکا وفات یافت. تمام عمر حرفه‌ای خویش را صرف زندگی تحقیق و تعلیم کرد. آثار او مطالعهٔ بزرگانی از فلاسفهٔ کلاسیك چون افلاطون، ارسطو، گزنفون، فارابی، ابن میمون و مارسیلیوس پادوآ و از فلاسفهٔ مدرن بزرگانی چون ماکیاولی، هابز، اسپینوزا، جان لاك، ژان ژاك روسو، ادموند برك و نیچه را در بر می گیرد.

***

---

*. این مقاله از فصلنامهٔ «تحقیقات اجتماعی» با مشخصات زیر آورده شده است:
Leo Strauss. "On Classical Political Philosophy", *Socaial Research* Vol. 12, No. 2 (February 1945), pp. 98-117

بعداز مرگ استراوس، این مقاله مجدداً در یك مجموعه با کتابشناسی زیر به چاپ رسید:
Hilail Gildin. *Political Philosophy; Six Essays by Leo Strauss*. New year: Pegasus. 1975. pp. 59-80.

**. لئو استراوس. فلسفهٔ سیاسی چیست، ص ۱۲.
Leo Strauss. *What is Political Philosophy and Other Studies*. Glencoe: The Free Press, 1959.

امروز مقام فلسفه سیاسی بسیار متزلزل و از زمان پدیداری اش در نقطه‌ای از یونان، معنای آن بیش از هر وقت ابهام آمیز گشته است. وضع فلسفهٔ سیاسی در حال حاضر به کفایت از این واقعیت آشکار می شود که احتمالاً سخن گفتن از «فلسفه‌های سیاسی» به عنوان افکار شیادان عوام فریب، امری ممکن و حتی مرسوم و متداول شده است.

در گذشته فلسفهٔ سیاسی مفهومی بسیار دقیق و مشخص بود. طیف فیلسوفان سیاسی از سقراط تا روسو و حتی برخی از متفکران بعد از آنها، تصور می کردند که فلسفهٔ سیاسی به معنی کوشش برای جایگزینی آراء درباره اصول سیاسی با معرفت اصیل دربارهٔ آنها، و یا با علم اصول سیاسی است. این اصول شامل دو دسته از موضوعات بود: ۱) «طبیعت مقولات سیاسی»، (یعنی قوانین، نهادها، قدرت، آمریت، وظائف و حقوق، شرایط، رفتارها، تصمیمها، برنامه‌ها، آمال و آرزوها و آدمیان به عنوان عاملان فعال و یا به عنوان موضوع های رفتار سیاسی؛ و ۲) «بهترین و عادلانه‌ترین نظم سیاسی». فلسفهٔ سیاسی به تعبیر گذشته، با علم سیاست یکسان تلقی می گردید، یا اگر هم یکسان نبود، تصور می شد که رابطه‌ای که بین این دو برقرار است، با رابطه‌ای که میان حوزه‌های پژوهشی گوناگون دیگر وجود دارد متفاوت است؛ در واقع رابطهٔ فلسفهٔ سیاسی و علم سیاست رابطهٔ میان روش و هدف است. افزون برآن، تصور می شد که فلسفهٔ سیاسی اساساً از تاریخ متمایز است: فلسفهٔ سیاسی رشته‌ای تاریخی محسوب نمی شد.

علت بحران موجود در فلسفهٔ سیاسی این واقعیت دو چهره است که اولاً به هرحال به طور کلی بین فلسفهٔ سیاسی و علم سیاست به مثابهٔ دو مبحث پژوهشی گوناگون، تمایز بوجود آمده است و ثانیاً امروزه وجود یك نظریهٔ فلسفهٔ سیاسی غیر تاریخی تردیدآمیز تلقی می شود. به زبان دیگر، علت بحران موجود در فلسفهٔ سیاسی فقدان پاسخ به مسائل حل نشده‌ای است که توسط طرفداران مشرب تحصلی و طرفداران مشرب اصالت تاریخ (تاریخی گران) مطرح گردیده است.

برخلاف فلسفه سیاسی کلاسیك، مکتب تحصلی و آشکارتر از آن، طرفداران اصالت تاریخ (تاریخی گران) مطالعهٔ تاریخ فلسفهٔ سیاسی را به عنوان جزء لاینفکی از تلاش فلسفی خود تلقی می نمایند. طبیعتاً، آنان با بینش اصالت تاریخ، فلسفهٔ سیاسی کلاسیك را تفسیر می کنند. خطر تحریف و برداشت نادرست از فلسفهٔ سیاسی کلاسیك به مراتب بیشتر است. به جرأت می توان ادعا کرد که امروزه هر تفسیر نوعی از فلسفهٔ سیاسی کلاسیك، نه تاریخی بلکه تاریخیگری

است. تفسیر تاریخی آنست که سعی دارد فلسفهٔ گذشته را به درستی آن چنان که آن فلسفه خود در می یافت دریابد. تفسیر تاریخیگری کوششی است که می خواهد فلسفهٔ سیاسی کلاسیك را بهتر از آنچه خود در می یافت بازیابد؛ زیرا تاریخیگری بر این فرض بنا شده است که هر فلسفه‌ای اساساً با زمان خودش مرتبط است. به نظر آنها فلسفه اساساً با «روح زمان» و یا «شرایط مادی» عصر خود و یا هردو کاملاً مربوط است؛ باوری که به کلی با تفکر کلاسیك بیگانه بود. سعی در فهم فلسفهٔ سیاسی کلاسیك در سایهٔ این فرضیه، کسی را به درك آن، به وجهی که خود این فلسفه آن را می فهمید، نمی رساند. شخص نمی تواند آن را به طرز تاریخی درك کند و بفهمد.

هدف مطالبی که خواهد آمد، بویژه فهم آن عناصر از فلسفهٔ سیاسی کلاسیك است که احتمالاً نادیده انگاشته شده و یا اینکه به جهت مکاتبی که در عصر ما بسیار با ـ نفوذند به فلسفهٔ کلاسیك به اندازهٔ کافی توجه نشده است. هدف از این اظهارات ارائهٔ سیاههٔ خلاصه‌ای از نکات مهم از یك تفسیر حقیقتاً تاریخی فلسفهٔ سیاسی کلاسیك نیست. بلکه اگر نوشتهٔ من در جهتی باشد که به گمان من تنها راه دست یابی به یك تفسیر حقیقتاً تاریخی است، در نیل به هدف خود موفق بوده است.

I

ویژگی خاص فلسفهٔ سیاسی کلاسیك ارتباط مستقیم آن با زندگی سیاسی بود. تنها پس از آنکه فلاسفهٔ سیاسی کار خود را تمام کردند، فلسفهٔ سیاسی بطور قطعی «ایجاد شد» ولهذا تاحدی از زندگی سیاسی مستقل گردید از آن زمان تعیین رابطه میان فلاسفهٔ سیاسی و زندگی سیاسی و درکشان از آن، مرهون وجود این میراث فلسفهٔ سیاسی است. از آن پس، فلسفهٔ سیاسی با زندگی سیاسی با میانجیگری سنت فلسفهٔ سیاسی مربوط می شود. سنتی که در یونان باستان بوجود آمد و در سده‌های شانزدهم و هفدهم به نفع فلسفهٔ سیاسی جدید کنار رفت. اما این «انقلاب» ارتباط مستقیمی را که در ابتدا فلسفهٔ سیاسی با زندگی سیاسی داشت تجدید نکرد. فلسفهٔ سیاسی جدید تنها با میانجیگری برداشتهای کلی یادگار فلسفهٔ سیاسی کلاسیك با علم سیاست و با میانجیگری مفهوم جدید علم با زندگی سیاسی مربوط می شود. امروزه علم سیاست ممکن است بر این باور باشد که با رد فلسفهٔ سیاسی و یا با رهانیدن خود از قید آن، در بیشترین ارتباط مستقیم با زندگی سیاسی قرار دارد، اما

در عمل ارتباط کنونی اش با زندگی سیاسی تنها با میانجیگری علوم طبیعی جدید، و یا در واکنش نسبت به این علوم، و یا مفاهیم کلیدی میراث فلسفی کلاسیک ـ حتی اگر تحقیرآمیز و نادیده تلقی گردند ـ می باشد.

عرصه و جهت فلسفهٔ سیاسی کلاسیک نیز توسط این ارتباط مستقیم فلسفهٔ سیاسی با زندگی سیاسی تعیین می شود. به همین قیاس هر سنتی که بر چنین فلسفه‌ای تکیه داشت و جهت و عرصهٔ خویش را حفظ کرد، توانست این رابطهٔ مستقیم را تا حدی حفظ کند. در این رابطه، تغییر بنیانی توسط فلسفهٔ سیاسی نوین در اوائل عصر جدید رخ داد و در علم سیاست معاصر به نقطهٔ اوج خود رسید. تکان دهنده‌ترین تمایز بین فلسفهٔ سیاسی کلاسیک و علم سیاست جدید این است که علم سیاست جدید دیگر نسبت به سؤالی که راهبرد فلسفهٔ سیاسی کلاسیک بود توجهی ندارد: منظور سؤال بهترین نوع حکومت و یا بهترین نظم سیاسی است. از طرف دیگر، علم سیاست عمدتاً به سؤالاتی توجه دارد که برای فلسفهٔ سیاسی کلاسیک از اهمیت بسیار کمتری برخوردار است: و آن مسألهٔ روش (متدولوژی) است. ریشهٔ هر دوی این اختلافات یکی است و آن اختلاف درجهٔ ارتباط مستقیم فلسفهٔ سیاسی کلاسیک از یک طرف، و علم سیاست معاصر از طرف دیگر، با زندگی سیاسی است.

فلسفهٔ سیاسی کلاسیک می کوشید تا از طریق قبول تمایز اساسی زندگی سیاسی و دقیقاً در همان معنی و جهتی که این تمایز در زندگی سیاسی مطرح می شود، و همچنین با تعمق دربارهٔ آن و با فهم آن تا حد ممکن به طور کامل به اهداف خود دست یابد. فلسفهٔ سیاسی کلاسیک با تمایزاتی اساسی چون تمایز میان «وضع طبیعی» و «وضع مدنی»، تمایز میان «داده» و «ارزش» و یا تمایز میان «حقیقت» و «ایدئولوژی»، یعنی تمایزاتی که در زندگی سیاسی ناشناخته و بیگانه بوده از تأملات علمی و فلسفی ریشه می گیرند، آغاز نمی کرد. فلسفهٔ سیاسی کلاسیک همچنین نمی کوشید تا بر هرج و مرج «داده‌های» سیاسی ـ که صرفاً برای کسانی وجود دارد که با زندگی سیاسی از دیدگاه‌های خارج از زندگی سیاسی برخورد می کنند، یعنی از دید علم که خود اساساً عنصری از زندگی سیاسی نیست ـ نظم بخشد. فلسفهٔ سیاسی کلاسیک به جای این، به دقت و حتی با وسواس کامل که جزء لایتجزا و طبیعی زندگی سیاسی و اهداف آن است تأملات خویش را دنبال می کرد.

سؤالهای مقدماتی فلسفهٔ سیاسی کلاسیك و چارچوبی که در آن بیان می شدند اختصاصاً فلسفی یا علمی نبودند، بلکه سؤالاتی بودند که در اجتماعات، شوراها، باشگاهها، و کابینه‌ها مطرح می شد و آنهم به صورتی که برای تمام افراد بالغ و عاقل صرفنظر از تجربهٔ آنها در استفادهٔ روزمره قابل درك بود. این سؤالات با سلسله مراتب طبیعی خود زندگی سیاسی و بدانجهت فلسفه سیاسی را در جهت‌گیری اصلی خود رهنمود می شدند. تمایز میان سؤالات بزرگتر و یا کوچکتر، سؤال کم اهمیت‌تر و یا مهمتر و تمایز میان سؤالات جاری و سؤالات همیشگی در جوامع سیاسی آسان نیست: اما افراد هوشمند از این تمایزات زیرکانه استفاده می کنند.

به همین ترتیب می توان گفت روش فلسفهٔ سیاسی کلاسیك نیز توسط زندگی سیاسی مشخص می شد. ویژگی زندگی سیاسی کشمکش میان انسانهائی است که ادعاها و نقطه نظرهای متفاوت دارند. مدعیان معمولاً معتقدند که آراء آنها سعادت بار است. آنها در بسیاری موارد گمان دارند و در اکثر موارد اظهار می دارند که آنچه آنها مدعی آنند برای کل جامعه سعادت می آورد. عملاً در تمام موارد ادعاهای گاه صادقانه و گاه ریاکارانه، به نام عدالت ارائه می شود. لهذا ادعاهای متعارض بر آراء گوناگون در خصوص معنی سعادت و عدل بنا شده‌اند. جبهه‌های مخالف برای اثبات رأی خود صغری و کبرای منطقی اقامه می کنند. اختلاف آراء باید به داوری گذاشته شود یعنی به حَکَمی معقول احاله شود، که حق هر طرف را با توجه به اعتبار بیاناتش ادا کند. بعضی از ادله که بـرای اتخاذ این تصمیم لازم است توسط خود جبهه‌های مخالف ارائه می شود و صرف ناکافی بودن ادله ـ که از مغرض بودن طرفین ارائه کننده ناشی شده است ـ راه را برای داور هموار می کند تا بحث را به نتیجه منطقی برساند. این داور در حد اعلای آن یك فیلسوف سیاسی است[1]. او می کوشد مباحثات سیاسی را که هم اهمیت حیاتی و هم اهمیت دائمی دارند مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

این طرز برداشت از کار ویژهٔ فیلسوف سیاسی ـ اینکه او نباید یك مغرض «تندرو» باشد که پیروزی در جنگ داخلی را به داوری ترجیح دهد ـ نیز منشاء سیاسی دارد؛ وظیفهٔ یك شهروند خوب آن است که از راه ترغیب میان شهروندان توافق ایجاد کند و جلو کشمکش داخلی را بگیرد[2]. فیلسوف سیاسی در درجهٔ اول شهروندی خوب است و این وظیفهٔ خود را به بهترین وجه و والاترین درجهٔ ممکن به

انجام می رساند. او در اجرای کار ویژهٔ خویش باید سؤالات فراتر را یعنی سؤالاتی که هرگز در عرصهٔ سیاست مطرح نمی شدند مطرح کند؛ اما او با انجام رساندن این کار تمایل بنیانی خویش را که جزء لاینفك زندگی سیاسی است رها نمی کند. چون اگر این تمایل بنیانی رها شود و تمایزات اساسی در زندگی سیاسی تمایزاتی صرفاً «ذهنی» و «غیر علمی» تلقی گردند و بنابراین سرسری گرفته شوند، آن وقت مهمترین سؤال و حقیقتاً سوال اساسی این خواهد بود که برای فهم مسائل سیاسی چگونه باید به مقوله‌های سیاسی نزدیك شد.

این حقیقت دارد که زندگی سیاسی مقدمتاً به جماعتی واحد، و غالباً با موفقیتها و شرایط منحصر به فرد که گروهی از مردم به طور اتفاقی به آن تعلق دارند توجه دارد، در حالی که فلسفهٔ سیاسی قبل از هرچیز متوجهٔ آن موضوعی است که در تمام جوامع سیاسی جنبهٔ اساسی دارد. با وجود این، راهی مستقیم و تقریباً مداوم برای رسیدن از رهیافتهای ماقبل فلسفه به دوران فلسفه وجود دارد. در زندگی سیاسی به مهارتهای گوناگون، به ویژه آن مهارت والائی که بشر را قادر می سازد تا امور جامعهٔ سیاسی اش را به طور کلی سر و سامان دهد، نیاز مبرم هست. این مهارت ـ یعنی هنر، تدبیر، حکمت عملی، و فهم ویژه‌ای که مرد سیاسی و سیاستمدار کامل از آن برخوردار است ـ و نه «هیأتی از مفروضات اثبات شده» در خصوص امور سیاسی که توسط معلم به محصلین القاء می گردد در آغاز موضوع «علم سیاست» را تشکیل می داد. شخصی که «علم سیاست» می دانست نه تنها صرفاً قادر بود به طور مناسب در شرایط متنوعی مسائل جامعهٔ خود را حل و فصل کند، بلکه در اصل می توانست امور دیگر جوامع سیاسی، چه "یونانی" و چه "بربر" را نیز به خوبی اداره کند. در حالی که زندگی سیاسی اساساً زندگی این یا آن جامعه سیاسی است، "علم سیاست" اصولاً به زندگی سیاسی به طور اعم تعلق داشته قابل تعمیم به تمام جوامع است. فردی مثل تمیستوکلس نه تنها در آتن مورد تحسین بود و حرفهایش خریدار داشت، بلکه وقتی آتن را ترك گفت، در میان بربرها نیز تحسین برانگیخت. چنان فردی از این جهت مورد تحسین است که قادر است در هر جا که باشد حکمتهای سیاسی معقول و استوار ارائه کند[۳].

"علم سیاست" در ابتدا به مهارتی اطلاق می شد که به کمك آن، بشر می توانست امور جامعهٔ سیاسی را با استفاده از سخنوری و کردار به خوبی اداره

کند. هنر سخنوری از هنر کردار به این جهت ممتاز است که آن را می توان به سادگی آموزش داد. به همین مناسبت آن بخش از مهارت سیاسی که ابتدا موضوع آموزش قرار گرفت هنر سخنوری در میان مردم بود. "علم سیاست" به مفهوم دقیق کلمه، یعنی هنری که اساساً قابل تعلیم است، ابتدا به مثابهٔ علم بیان و یا جزئی از آن بود. معلم علم بیان ضرورتاً یك سیاستمدار یا یك مرد سیاسی نبود، اما معلم سیاستمداران و یا دولت مردان بود. از آنجا که شاگردان او از جوامع سیاسی کاملاً متفاوت بودند، محتوای تعلیمات او نمی توانست احتمالاً به شکل ویژه در یك جامعهٔ سیاسی واحد محدود شود. "علم سیاستی" که در نتیجهٔ کوشش عالمان علم بیان پدید آمد بیشتر از "علم سیاست" به مثابهٔ مهارت سیاستمداران و یا دولتمردان ممتاز جهانی، "کلّی" و "قابل انتقال" بود: در حالی که یك بیگانه به عنوان دولتمرد یا مشاور سیاسی امری استثنائی بود، تعلیم علم بیان توسط بیگانگان به صورت قاعده در آمده بود[۴].

فلسفهٔ سیاسی کلاسیك، همسانی علم سیاست با علم بیان را نمی پذیرد؛ علم بیان در والاترین صورت خود صرفاً ابزار علم سیاست است. معهذا این علم از مقام جهانشمول ای که به وسیلهٔ معلمین علم بیان بدان رسیده بود نزول نکرد. به عکس، پس از آنکه بخشی از علم سیاست که هنر بیان است به مقام رشتهٔ مطالعاتی جداگانه ارتقاء پیدا کرد فلاسفهٔ سیاسی کلاسیك در واکنش به این چالش تمامی "علم سیاست" را، تا جائی که لازم و ممکن بود، به مقام یك رشتهٔ متمایز ارتقاء دادند. بدین طریق آنها به مفهوم نهائی و دقیق کلمه بنیادگذار علم سیاست شدند. روشی که آنها برای نیل به این هدف اتخاذ کردند به وسیلهٔ اسلوبی که در عرصهٔ سیاست امری طبیعی بود، مشخص شد.

"علم سیاست" به عنوان مهارت سیاستمدار با دولتمرد ممتاز شامل حل و فصل درست شرایط منحصر به فرد می شد؛ "محصول" بلافاصلهٔ آن فرمانها، احکام و یا نصایحی بود که به طور کارآمد بیان می شد، و غرض از آنها حل و فصل موارد ویژه بود. معهذا علم سیاست با درك والاتر سیاسی خود، دل نگران موارد خاص نیست بلکه، با توجه به موضوع مورد نظر، متوجهٔ تمام موارد است و منظور و هدف "محصولات" اولیهٔ آن ـ یعنی قوانین و نهادها ـ دائمی بودن آنهاست. قانونگذار واقعی ـ به زبان افراد متجدد "بانیان قانون اساسی" ـ به روال مرسوم

چارچوبی دائمی تأسیس می کنند که در آن حل و فصل مناسب شرایط متغییر، توسط سیاستمداران و دولتمردان ممتاز صورت می گیرد. در حالی که دولتمردان ممتاز می توانند در چارچوبهای متفاوت قوانین و نهادها بطور موفقیت آمیزی عمل کنند، ارزش دست آوردهای آنها در نهایت به ارزش آرمانی بستگی دارد که در نیل به آن فعالیت می کنند؛ و این آرمان نتیجه کار دولتمردان نیست بلکه محصول عمل کسانی است که قوانین و نهادهای جامعهٔ او را بنیاد گذارده‌اند. بنابراین، مهارت قانونگذاری، "مهندسی ترین" مهارتهای شناخته شده در زندگی سیاسی انسانها است. [5]

هر قانونگذاری مقدمتاً دل نگران جامعهٔ مشخصی است که او برای آن قانونگذاری می کند، اما ناچار است سوالاتی را مطرح کند که تمام قانونگذاریها را شامل می شود. این سؤالات بنیانی و کلی طبیعتاً دارای این تناسب هستند که موضوع "مهندسی ترین" حکمت و دانش سیاسی حقیقتاً "مهندسی" قرار گیرند: یعنی موضوع همان علم سیاستی که هدف فیلسوف سیاسی است. این علم سیاست دانشی است که انسان را قادر می سازد به قانونگذاران تعلیم دهد. آن فیلسوف سیاسی که به هدف خود رسیده است معلم قانونگذاران است. [6] حکمت فیلسوف سیاسی در بالاترین درجهٔ آن "قابل انتقال" است. افلاطون این ویژگی را در همپرسهٔ خود دربارهٔ قانونگذاری، از طریق پنهان کردن فیلسوف در نقش بیگانه که معلم قانونگذاران است ارائه می کند. [7] افلاطون این نکته را با مقایسهٔ مداومی که میان علم سیاست و طبابت می نمود با ابهام کمتری نشان داد.

فیلسوف سیاسی از راه تعلیم به قانونگذاران به والاترین داور تبدیل می شود. تمامی تضادهای سیاسی که در یك جامعه بروز می کند اگر نگوئیم از بینانی ترین مناقشات و مباحثات سیاسی ناشی می شود حداقل با آنها مربوط است؛ یعنی بحث دربارهٔ اینکه چه نوع فردی بایستی بر جامعه حکومت کند. به نظر می رسد که حل و فصل این مباحثات پایه و اساس قانونگذاری ممتاز باشد.

فلسفهٔ سیاسی کلاسیك مستقیماً به زندگی سیاسی مربوط بود، زیرا که مقولهٔ عمدهٔ آن موضوع درگیریهای سیاسی واقعی ای است که در زندگی سیاسی دوران ماقبل فلسفه مطرح بود. از آنجا که پیش فرض تمامی مباحثات سیاسی موجودیت جامعهٔ سیاسی است، آنها در وهلهٔ نخست دل نگران این سؤال نیستند که چرا جامعهٔ

سیاسی وجود دارد و یا چرا باید وجود داشته باشد: بهمین دلیل سؤال هدایت کنندهٔ فلسفه سیاسی کلاسیك سؤال ماهیت و غایت اجتماع سیاسی نیست. با همین منطق، سؤال دربارهٔ مطلوبیت یا ضرورت حیات و استقلال جامعهٔ سیاسی طبیعتاً به معنی ارتکاب خیانت است؛ به عبارت دیگر سؤال دربارهٔ هدف نهائی سیاست خارجی اساساً بحث انگیز نیست. به همین دلیل فلسفهٔ سیاسی کلاسیك توسط سؤالاتی دربارهٔ روابط خارجی جامعهٔ سیاسی هدایت نمی شود. فلسفه سیاسی کلاسیك ابتدائاً به ساختار داخلی جامعهٔ سیاسی می پردازد زیرا ساختار داخلی اصولاً موضوع آن دسته از مجادلات سیاسی است که پی آمد آن خطر جنگهای داخلی است.

ناسازگاری واقعی میان گروههائی که در جامعهٔ سیاسی برای کسب قدرت مبارزه می کنند موجب بروز این سؤال می شود که کدام گروه باید حکومت کند و یا چه مصالحه و توافقی باید راه حل باشد ـ یعنی اینکه کدام نظم سیاسی باید بهترین نظم تلقی شود. گروههای مخالف یا صرفاً جناحهایی هستند که از افراد همسان تشکیل شده‌اند (مثل احزاب طرفدار اشراف و یا حزب طرفداران دودمانهای مخالف)، و یا هریك از گروههای مخالف نماینده یك نمونهٔ خاص است. تنها در مورد آخر است که مبارزهٔ سیاسی به ریشهٔ زندگی سیاسی می پردازد؛ تنها در آن هنگام تجربیات زندگی سیاسی روزمره بر همهٔ قشرهای جامعه، آشکار می سازد که این سؤال که چه نمونه‌ای از مردمان باید نقش تعیین کننده داشته باشند موضوع اساسی ترین مباحثات سیاسی است.

دل نگرانی فوری چنان بحثی مقولهٔ بهترین نظم سیاسی در یك جامعهٔ سیاسی فرضی است، اما هر جوابی به این سؤال داده شود در واقع پاسخی است به سؤال کلی مربوط به بهترین نظم سیاسی به طورکلی. برای ظهور این پی آمد زحمت و تقلای فلاسفه لازم نیست زیرا مباحثات فلسفی طبیعتاً میل به کلیت دارند. فردی که با نظام شاهی در یك کشور مخالفت می کند به ناچار از زاویه‌ای بحث می کند که مخالف نظام شاهی بطور کلی است؛ و فردی که از دمکراسی آتن دفاع می کند به ناچار از زاویه‌ای بحث خود را مطرح می کند که مدافع دموکراسی به طورکلی است. به طور مثال برای بابلی ها وقتی با این واقعیت برخورد کنند که بهترین نظام سیاسی نظام شاهنشاهی است، عکس العمل طبیعی چنین مردمی این خواهد بود که

پس آنها [بابلیها] از نظر سیاسی عقب مانده‌اند و نه اینکه سؤال بهترین نظم سیاسی سؤالی بی معنی است.

گروهها و نمونه‌هائی که فلاسفهٔ کلاسیك ادعایشان را نسبت به حکومت مورد بحث قرار دادند «بهترین ها بودند» (مردمان شایسته)، [و شامل] ثروتمندان، اشراف، و عوام یعنی شهروندان فقیر می باشد؛ در مرکز چشم انداز عرصهٔ سیاست در شهرهای یونان و همینطور در دیگر شهرها مبارزه بین فقرا و اغنیا خودنمائی کرد. بسیار به ندرت حکومت براساس شایستگی، و تفوق انسانی و یا «فضلیت» مورد اختلاف بود؛ ژنرالهای شجاع و با مهارت، قضات عادل و با تقوا، و دادرسان عاقل و فاقد هرگونه خودخواهی معمولاً ترجیح داشتند. بنابراین برای تمام مردمان خوب پاسخ طبیعی به سؤال طبیعی بهترین نظم سیاسی، نظام «اشرافیت» (حکومت بهترین ها) بود. همانطور که توماس جفرسون می گوید: «آن صورتی از حکومت بهترین است که مؤثرترین روش را برای انتخاب خالص اشراف طبیعی در ادارات حکومت فراهم می کند.»[8]

معنی مفهوم «مردمان خوب» را نیز زندگی سیاسی تعیین می کرد؛ مردمان خوب کسانی هستند که توانائی و آمادگی دارند که منافع عمومی را بر منافع خصوصی و خواسته‌های نفس خویش رجحان دهند؛ کسانی که در هر نهاد، عمل درست و بهترین را تشخیص داده آن را به این دلیل ـ و نه به هیچ دلیل دیگری ـ که عمل درست و بهترین عمل است انجام می دهند. همچنین به طورکلی واضح بود که پاسخ بدین سؤال، سؤالات بیشتری را برمی انگیزاند که از اهمیت سیاسی فوق العادهٔ بارزی برخوردار است: از آن جمله نتایجی که بطور کلی مطلوب تلقی می شوند توسط مردمانی که خصوصیات مشکوکی دارند و از طریق استعمال روش غیر عادلانه به دست می آیند؛ و اینکه «عادلانه» و «مفید» به هیچ وجه مترادف نیستند؛ و فضلیت چه بسا به نابودی بیانجامد.[9]

بنابراین سؤالی که فلسفهٔ سیاسی کلاسیك را هدایت می کند، پاسخهایی که نوعاً ارائه می کند، و بینش به انتقادات بارز آن همه به زندگی سیاسی دورهٔ ماقبل فلسفه تعلق دارد و یا بر فلسفهٔ سیاسی پیشی دارد. فلسفهٔ سیاسی از طریق تلاش در فهم کامل پی آمد این بینش های دورهٔ ماقبل فلسفه و به ویژه با دفاع از آنها در مقابل حملات کم و بیش «پیچیدهٔ» مردمان بد و سردرگم فراتر از حکمت سیاسی دورهٔ

ماقبل فلسفه گام می نهد.

وقتی پاسخ ارائه شده در دورهٔ ماقبل فلسفه پذیرفته شد، مبرم‌ترین سؤال به «مصالح» و نهادهایی که برای «حکومت بهترین ها» مطلوب‌ترین است مربوط می شود. اساساً از طریق پاسخ به این سؤال و بنابراین با روشن ساختن «طرح دقیق» بهترین ساختار سیاسی است که فیلسوف سیاسی معلم قانونگذاران می شود. قانونگذار در انتخاب خویش از نهادها و قوانین توسط ویژگی مردمی که برای آنها قانون وضع می کند، با سنتهای آنان و با ویژگی سرزمین آنها، یعنی شرایط اقتصادی و غیره به شدت محدود می شود. انتخاب یك قانون در مقایسه با قانونی دیگر معمولاً محصول سازشی است بین آنچه که فرد قانونگذار میل دارد و آنچه شرایط ایجاب می کند. قانونگذار برای تأثیر هوشمندانه بر این سازش ابتدا می بایست بداند آرمانش چیست و یا اینکه چه چیزی فی نفسه مطلوب است. فیلسوف سیاسی می تواند به این سؤال پاسخ دهد زیرا او در تأملات خود با هیچ شرایط ویژه‌ای محدود نمی شود، بلکه آزاد است که مطلوب‌ترین شرایط ممکن را- در رابطه با نژاد، آب و هوا، شرایط اقتصادی و غیره- انتخاب کند و بنابراین تعیین کند که چه قوانین و نهادهائی می توانند در شرایط عصر مطلوب باشد.[۱۰] پس از آن، فیلسوف سیاسی می کوشد شکاف میان هر آنچه را فی نفسه مطلوب‌ترین است و آنچه در شرایط معین امکان پذیر است از میان بردارد. او برای نیل به این هدف از روش بحث دربارهٔ اینکه چه ساختار و چه قانونی در یك شرایط فرضی نسبتاً غیر مطلوب امکان پذیر است و حتی چه نوعی از قوانین و تصمیمات، ولوناقص، برای حفظ ساختار سیاسی لازم است استفاده می کند. بنابراین فیلسوف سیاسی از طریق بنا کردن یك ساختار «واقع گرایانه» بر یك بنیان «هنجاری» علم سیاست، و یا اگر به طور کاملتری صحبت کنیم از راه پیوند فیزیولوژی سیاسی با آسیب شناسی سیاسی درمانی نه تنها این نظر را که سؤال بهترین ساختار سیاسی ضرورتاً سؤال هدایت کننده است انکار و یا تعدیل نمی کند بلکه به تأیید آن می پردازد[۱۱]

آنچه که فیلسوف کلاسیك از بهترین نظم سیاسی می فهمید این بود که نظم سیاسی در همه جا و همیشه بهترین است.[۱۲] این بدین معنی نیست که او تصور می کرد این نظم ضرورتاً برای تمام جوامع خوب و «بهترین راه حل برای تمام زمانها و مکانها است»؛ یك جامعهٔ فرضی ممکن است چنان فاسد و ابتدائی باشد که تنها

نوع پستی از نظم برای «ادامهٔ حیات» آن کافی باشد. اما این بدان معنی است که خوبی یك نظم سیاسی که در جائی تحقق پیدا کرده است در تمام زمانها می تواند تنها در رابطه با نظم سیاسی مطلقاً خوب مورد ارزیابی قرار گیرد. پس «بهترین نظم سیاسی» ضرورتاً یونانی نیست: همانطور که مقایسه بین علم سیاست و طبابت نشان می دهد، بهترین نظم سیاسی همانقدر یونانی است که مثلاً تندرستی و سلامتی. اما همانطور که ممکن است تصادفاً اعضاء یك ملت احتمالاً سالمتر و قوی‌تر از اعضاء ملتی دیگر باشند، ممکن است تصادفاً یك ملت تناسب طبیعی بیشتری برای تعادل سیاسی داشته باشند تا ملتهای دیگر.

وقتی ارسطو ادعا کرد که یونانیها در مقایسه با ملتهای شمال و آسیائی از تناسب سیاسی طبیعی بیشتری برای تعالی سیاسی برخور دارند، منظورش این نبود که تعالی سیاسی مشخصهٔ ویژهٔ یونانی بودن است؛ در غیر این صورت او نمی توانست از نهادهای قرطاجنه (کارتاژ) مانند نهادهای مشهورترین شهرهای یونان تعریف و تمجید کند. وقتی سقراط در جمهور از گلاکون سؤال کرد، که آیا شهری که او تأسیس خواهد کرد شهری یونانی خواهد بود، و گلاکون مؤکداً پاسخ مثبت داد، هیچیك از آنها چیزی جز این نگفتند که شهری که توسط یونانیها تأسیس شود ضرورتاً شهری یونانی خواهد بود. هدف این سخن بدیهی، و یا در واقع هدف سؤال سقراط، واداشتن گلاکون جنگ طلب به تسلیم به نوعی اعتدال در مورد جنگ بود: از آنجا که جلوگیری کامل جنگها مقدور نبود، حداقل جنگ در میان یونانی ها تا درجهٔ معینی محدود می شد. پی آمد حقیقت تأسیس یك مدینهٔ کامل توسط گلاکون این نبود که هر مدینهٔ کامل الزاماً یونانی است. سقراط وجود یك مدینهٔ کامل را که به طور قطع در آن زمان در هیچ جای یونان وجود نداشت، «در جائی در سرزمین بربرها» ممکن می دانست.[۱۳] گزنفون جلوتر رفته کوروش شاه ایران را به عنوان یك حکمران کامل معرفی می کند و اینطور القاء می کرد که تعلیم و تربیت ایرانی کوروش از تعلیمات اسپارتها برتر بوده است؛ از نظر او غیر ممکن نبود که مردی با سرشت و مقام سقراط از میان ارامنه ظهور کند.[۱۴]

فلسفهٔ سیاسی کلاسیك به دلیل ارتباط مستقیمش با زندگی سیاسی بطور اساسی «عملی» بود؛ از سوی دیگر، تصادفی نیست که فلسفهٔ سیاسی جدید اغلب «تئوری» سیاسی خوانده می شود. موضوع مقدماتی فلسفهٔ سیاسی کلاسیك

توصیف و یا درك زندگی سیاسی نبود، بلکه رهبری درست آن بود. خواست هگل مبنی بر خودداری فلسفهٔ سیاسی از استقرار دولت بدان گونه که باید باشد، و یا از تعلیم این نکته که دولت چگونه عمل کند، و اینکه سعی کند تا موفقیت فعلی و واقعی دولت را به عنوان یك امر اساساً عقلی درك کند، به مثابهٔ رد علت وجودی فلسفهٔ سیاسی کلاسیك است. فلسفهٔ سیاسی کلاسیك برخلاف علم سیاست عصر حاضر، ویا برعکس تفسیرهای علم سیاست معاصر در پی نیل به اهداف عملی بود و در «احکام ارزشی» به اوج خود می رسید و این احکام را راهنمای خود قرار می داد. از نقطه نظر فلاسفهٔ کلاسیك کوشش برای جایگزینی پژوهش دربارهٔ بهترین نظم سیاسی به وسیلهٔ علم سیاست صرفاً توصیفی و تحلیلی که از «احکام ارزشی» نیز خودداری می کند، همانقدر مسخره و عجیب است که کوشش برای جایگزینی هنر کفش دوزی، یعنی هنر تهیهٔ کفشهای کاملاً مناسب و خوب، با یك موزهٔ پر از کفش که توسط عده‌ای کارآموز دوخته شده باشد. [یا چنان کوششی] مثل مفهوم تصور طبابتی است که تمایزی بین بیماری و سلامت قائل نیست.

از آنجا که مجادلات سیاسی به «امور نیك» و «امور عادلانه» مربوط می شود، فلسفهٔ سیاسی کلاسیك به طور طبیعی با مقولات «خوبی» و «عدالت» سر و کار دارد. فلسفهٔ سیاسی کلاسیك با تمایزات اخلاقی ای که در زندگی روزمره اتفاق می افتد، شروع کرد، گرچه بهتر از منتقدین متعصب عصر ما به اعتراضات تئوریکی دهشتناکی که به کارش ممکن بود بشود، نیز آگاه بوده تمایزاتی مثل تمایز میان شجاعت و بزدلی، عدالت و بی عدالتی، مهر به انسانها و خودخواهی، نرمش و خشونت، نزاکت و بی ادبی قابل درك و واضح بوده از اهمیت تعیین کننده‌ای در هدایت زندگی ما برخوردارند: این خود دلیل کافی برای بررسی سؤالات اساسی سیاسی در سایهٔ آنها است.

به مفهومی که این تمایزات از نظر سیاسی وارد و مربوط اند، نمی توان آنها را «اثبات کرد،» آنها از وضوح کامل بسیار دور بوده و در معرض تردیدهای نظری فراوانی قرار دارند. بر این اساس فلسفهٔ سیاسی کلاسیك کسانی را مخاطب قرار می داد که به علت تمایلات طبیعی یا روش تربیت و رشدشان اینگونه تمایزات را حقایق بدیهی تلقی می کردند. فلسفهٔ سیاسی کلاسیك می دانست که احتمالاً می توان این گونه افراد را ساکت ساخت ولی نمی توان حقیقتاً قانعشان کرد که در

مورد تمایزات اخلاقی و اهمیتشان «ذوقی» ندارند: حتی خود سقراط هم نمی توانست نظرات کسانی مثل تراسیماخوس و کالیکلس را تغییر دهد بلکه تنها آنها را به سکوت وادار کرد. او خود با توسل به «افسانه‌ها» محدودیتهایی را که در راه تبیین استدلال وجود دارد می پذیرفت.

تعلیمات سیاسی فلاسفهٔ کلاسیك متمایز از تعلیمات نظری آنان، اصولاً نه تمامی روشنفکران، بل تمامی افراد پائین تر را مورد خطاب قرار می داد.[15] آن دسته از تعلیمات سیاسی که مخاطبش به یکسان افراد پائین و بالا بودند در نخستین وهله برای آنان غیر سیاسی به نظر می آید، یعنی از نظر سیاسی و اجتماعی غیر مسئول بود؛ زیرا اگر درست باشد که ضرورت سعادت در جامعهٔ سیاسی در این است که اعضایش با امور اخلاقی و شایستگی ها هدایت شوند پس جامعهٔ سیاسی علم سیاستی را تحمل می کند که از نظر اخلاقی «بی طرف» باشد و اینکه چنان علمی بنیانهای اصول اخلاقی را در ذهن کسانی که در معرض آن هستند سست می نماید. همین نقطه نظر را به صورت دیگری مطرح می کنیم: اگر این حرف حقیقت داشته باشدکه‌وقتی مردان دربارهٔ حقوق صحبت می کنند. فقط به‌منافع خودفکرمی کنند، این نیز درست است که احتیاط مزبور، خصیصهٔ ذاتی انسان سیاسی است و اینکه با آزادی خویش از قید آن، انسان دیگر موجودی سیاسی نبوده نمی تواند با زبان انسان سیاسی صحبت کند.

به این ترتیب برداشت فلسفهٔ سیاسی کلاسیك نسبت به چیزهای سیاسی همیشه مانند برداشت دولتمرد با بصیرت است؛ این برداشت موضع یك بینشگر بی طرف نیست که نسبت به مسائل سیاسی آنچنان می نگرد که یك جانورشناس به ماهیان بزرگ در دریا در حال فرو بلعیدن ماهیهای کوچکتر؛ یا بینش او چون «مهندس» اجتماعی است که بیشتر با هدف دست آموزی یا کنترل به عمل دست می زند تا به هدف آموزش و آزادسازی؛ و یا همانند برداشت غیبگوئی که فکر می کند از آینده مطلع است.

بطور خلاصه، ریشهٔ فلسفهٔ سیاسی کلاسیك در این حقیقت نهفته بود که خصیصهٔ زندگی سیاسی توسط مباحثات و ستیز بین گروههائی که در جامعهٔ سیاسی بر سر قدرت مبارزه می کنند، مشخص می شود. هدف این بود که این مباحثات سیاسی را، که ویژگی اساسی و بنیادی روحیهٔ شهروندان خوب و نه متعصب بود،

حل و فصل کند و آن را نیز در سایهٔ نظمی که بیشترین تناسب را با ضروریات تعادل آدمی دارد انجام دهد. موضوع اصلی آن بحث انگیزترین و اساسی ترین مقولهٔ سیاسی بود که روش و مفهوم درك آن همانند روش و مفهوم درك آن در زندگی سیاسی ماقبل فلسفهٔ سیاسی بود.

فیلسوف به منظور انجام کار ویژهٔ خویش مجبور بود سؤالاتی مجازی مطرح کند که هرگز در عرصهٔ سیاسی مطرح نشده بود. این سؤال آنچنان ساده، ابتدایی و خالی از جاذبه است که همانطور که در تعدادی از همپرسه‌های افلاطون نشان داده شده است، در نظر اول غیر قابل فهم و ادراك می باشد. سؤال صرفاً فلسفی این است: «فضلیت چیست؟» چیست آن فضیلتی که ـ همانطور که همه کس فی البداهه به آن سر تعظیم فرود می آورند و یا پس از بحثهای غیر قابل جواب، سکوت اختیار می کنند ـ به انسان بالاترین حق و فرمانروایی را می دهد؟ در سایهٔ این سؤال به نظر می رسد عقاید عموم دربارهٔ فضلیت از همان آغاز مانند تلاشی ناخودآگاه برای پاسخ به یك سؤال ناخودآگاه باشد. در بررسی دقیقتر، عدم کفایت بنیانی این سؤالها به طور دقیقتری با این حقیقت آشکار می شود که پاره‌ای از آنها توسط سایر عقاید و نظریاتی که به همان اندازه معمول باشند نقض می گردند. فیلسوف برای رهائی از تناقض و رسیدن به همگونگی مجبور می شود که یك قسمت از این عقیدهٔ عموم را بپذیرد و قسمت دیگری را که ناقض بخش اول است، رد کند. با این ترتیب او مجبور می شود نظری را بپذیرد که دیگر مقبولیت عام نداشته نظری واقعاً تناقض نما است که عموماً «بی معنی» و یا «مسخره» تلقی می شود.

و این تمام قضایا نیست. او در نهایت وادار می شود که نه فقط صرفاً از حد باورهای عموم و از باورهای سیاسی فراتر باشد بلکه حتی از بُعد زندگی سیاسی نیز پا را فراتر بگذارد. او درخواهد یافت که غایت نهائی زندگی سیاسی در زندگی سیاسی قابل حصول نیست، بلکه تنها از طریق زندگی ای که به تفکر و فلسفه اختصاص داده شود امکان پذیر است. این یافته در فلسفهٔ سیاسی از اهمیت بارزی برخوردار است، زیرا همین یافته حدود و ثغور زندگی سیاسی، تمام فعالیتها و طرحهای سیاسی را معین می کند. افزودن برآن، می رساند که مهمترین موضوع فلسفهٔ سیاسی، زندگی فلسفی است: فلسفه نه به عنوان آموزشها و یا مجموعهٔ معرفت، بلکه به عنوان راه زندگی ـ در شکل مرسوم راه حل مسائلی را ارائه می دهد که به

زندگی سیاسی پویائی می بخشند. در نهایت، فلسفهٔ سیاسی خود را شاخه‌ای که دیگر به مفهوم عادی کلمه با امور سیاسی سر و کار ندارد تبدیل می کند: سقراط پژوهش خود را کوششی در جهت کسب "مهارتهای سیاسی حقیقی" نامید و ارسطو بحث در مورد فضلیت و مسائل و موضوعات مربوط به آن را نوعی "علم سیاست" خواند[۱۶].

هیچ تفاوتی میان فلسفهٔ سیاسی کلاسیك و فلسفهٔ سیاسی مدرن گویاتر از آنچه خواهد آمد نیست: زندگی فلسفی یا زندگی "بخردانه" که والاترین موضوع فلسفهٔ سیاسی کلاسیك بود در عصر جدید تقریباً بطور کامل موضوعیت خود را برای فلسفهٔ سیاسی از دست داده است. با وجود این، حتی این قدم نهائی فلسفهٔ سیاسی کلاسیك، هر چقدر به نظر عموم پوچ و بی معنی باشد، اما معهذا در زندگی سیاسی دوران ماقبل فلسفی جنبهٔ "الوهیت" به خود گرفته بود: مردمانی که تمام سعی خود را وقف زندگی سیاسی کرده بودند اغلب در نظر عوام افرادی «فضول» به حساب می آمدند و عادات و حرکات بی وقفهٔ آنان با آزادی بیشتر و شأن و مقام والاتر افراد جا افتاده‌تر یعنی مردانی که «به کار خویش مشغول بودند» در تعارض قرار می گرفت[۱۷].

II

رابطهٔ مستقیم فلسفهٔ سیاسی کلاسیك و زندگی سیاسی دوران ماقبل فلسفه به علت ویژگی توسعه نیافتگی فلسفهٔ کلاسیك نبود بلکه به پختگی آن تأملات ربط داشت. این تعمق در توصیف ارسطو از فلسفهٔ سیاسی به عنوان «فلسفه‌ای که متوجهٔ امور انسانی» است خلاصه شده است. این توصیف، ما را به یاد مشکلات حادّی می اندازد که می بایست برآن غلبه شود تا فلاسفه بتوانند توجه شدیدی نسبت به امور و مسائل سیاسی و انسانی مبذول دارند. «امور انسانی» از «امور الهی» و یا «امور طبیعی» مجزا می باشد و دو مورد آخر بطور قطع از مورد قبل در مقام والاتری هستند[۱۸].

بنابراین فلسفه که در ابتدا به طور انحصاری به امور طبیعی می پرداخت مقدمتاً کوششی بود تا معرفت حقیقی نسبت به ماهیت کل را جایگزین آراء و عقاید مربوط به ماهیت کل وجود سازد. به این ترتیب، در آغاز کوششهای فلسفی با واقعیتهای سیاسی بطور منفی و تصادفی سر و کار داشت. سقراط که خود بنیانگذار

فلسفهٔ سیاسی است قبل از اینکه به فلسفهٔ سیاسی روی آورد به عنوان یك فیلسوف مشهور بود. اگر فلاسفه به حال خود رها شوند، مجدداً به زندگی سیاسی در «غار» نزول نخواهند کرد، بلکه پسند آنها این می بود که خارج از غار جائی که آنها آن را «جزیرهٔ نیك بختان» ـ یعنی محل تعمّق در باب حقیقت تلقی می کردند، همچنان بمانند[۱۹].

اما فلسفه، یعنی کوشش در صعود از عقیده و رأی به علم، الزاماً به حوزهٔ عقیده و رأی به مثابهٔ آغاز ضروری آن تعلق دارد و لهذا به عرصهٔ سیاست مربوط می شود. بنابراین، عرصهٔ سیاسی، به محض اینکه فلسفه دربارهٔ عملکرد خود تعمق کند، بناچار به کانون توجهات فلسفی تبدیل خواهد شد. فلسفه به منظور درك کامل هدف و ماهیت خویش بایستی نقطه آغاز ضروری خویش و به مناسبت آن ماهیت امور سیاسی را به خوبی درك کند.

فلاسفه و سایر کسانیکه از امکانات فلسفه آگاه هستند، دیر یا زود به این سؤال خواهند رسید که «چرا فلسفه؟» چرا زندگی انسان به فلسفه نیاز دارد؟ چرا باید جایگزینی آراء مربوط به ماهیت کل با معرفت حقیقی، کار خوب و درستی تلقی شود؟ از آنجا که زندگی انسان به معنی حیات جمعی و یا به طور دقیقتر به معنی زندگی سیاسی است، پس سؤال «چرا فلسفه؟» یعنی «چرا زندگی سیاسی به فلسفه نیاز دارد؟» این سؤال فلسفه را به محکمهٔ جامعهٔ سیاسی فرا می خواند: چنین سؤالی فلسفه را از نظر سیاسی مسئول می نماید. همانند مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون که وقتی تأسیس شد به فلاسفه اجازه نمی دهد به تعمق فلسفی بپردازند، وقتی سؤال «چرا زندگی سیاسی به فلسفه نیاز دارد» مطرح شد فلاسفه از اینکه به زندگی سیاسی بی توجه باشند منع می شوند. جمهور افلاطون به طورکلی، و همچنین سایر آثار سیاسی فلاسفهٔ کلاسیك، را می توان به بهترین وجهی به عنوان کوششی در جهت ارائه توجیه سیاسی برای فلسفه دانست. این امر با نشان دادن اینکه بهبودی جامعهٔ سیاسی قطعاً به مطالعه و بررسی فلسفه بستگی دارد توصیف می شود. چنین توجیهی هرچه بیشتر ضروری بود زیرا معنی فلسفه به هیچ وجه به طور کل قابل درك نبود و بدین ترتیب فلسفه مورد نفرت و عدم اعتماد بسیاری از شهروندان خویش قرار گرفت[۲۰]. سقراط خود قربانی پیش داوریهای مردم عامی علیه فلسفه گردید.

توجیه فلسفه در محکمهٔ اجتماعی سیاسی، یعنی توجیه فلسفه با هنجارهای

همان جامعهٔ سیاسی ، یعنی از طریق نوعی استدلال که نه به فلاسفه بل به شهروندان متوسل می شود. فیلسوف برای اینکه به شهروندان ثابت کند که فلسفهٔ جایز، مطلوب و حتی لازم است ناچار است ازروش «اودیسه» پیروی کند و از پیش فرضهائی آغاز کند که مقبولیت عام دارد یا به وسیلهٔ عموم پذیرفته شده است[۲۱] : او می بایست کار خویش را به روش دیالکتیك آغاز کند. از این نقطه نظر، صفت «سیاسی» در عبارت «فلسفهٔ سیاسی» موضوعات چندانی را القاء نمی کند بلکه یك طرز رفتار یا روش از آن مراد می شود[۲۲] ؛ به نظر نگارنده «فلسفه سیاسی» از این دیدگاه اصولاً به معنی سلوك فلسفی در باب سیاست نیست، بلکه معنی سلوكِ سیاسی و یا انسانی فلسفه و یا به معنی در آمدی سیاسی به زندگی فلسفی است. این مفهوم عمیقتر در «فلسفهٔ سیاسی» با معنی عادیش به خوبی تطبیق می کند چون در هر دو مورد «فلسفهٔ سیاسی» ستایش و تحسین از زندگی فلسفی را به اوج خود می رساند. در هرحال، در نهایت به این دلیل که منظور فیلسوف توجیه فلسفه در محکمه و به همان دلیل در عرصهٔ مباحث سیاسی است. فلاسفه ناچارند امور سیاسی جامعهٔ سیاسی را دقیقاً همانگومه که در زندگی سیاسی ادراك می شوند، بفهمند.

پس فیلسوف در فلسفهٔسیاسی خود از درك امورسیاسی مربوط به زندگی سیاسی که جزء طبیعی حیات ماقبل فلسفهٔسیاسی است آغاز می نماید. در ابتدا این حقیقت که یك طرز فکر و نوعی روش عمل عرفی به‌طور کلی مورد تحسین است، دلیلی کافی است که این طرز فکر و یا روش عمل را فضیلت تلقی کنیم. فیلسوف وادار می شود و یا قادر خواهد بود که از جنبهٔ فهم دوران ماقبل فلسفه از طریق طرح سؤال تعیین کننده: «فضیلت چیست؟» فراتر برود. کوشش در جهت پاسخ به این سؤال به تمایز نقادانه میان رفتارهای موردپسند عموم و رفتارهائی که موردپسند نیست می انجامد؛ و این خود راه شناسائی نوعی سلسله مراتب در میان فضائل متعدد است که در زندگی دوران ماقبل فلسفه ناشناخته بود. چنین انتقاد فلسفی از نظریات عامه‌پسند پایه و اساس این حقیقت است که ارسطو برای مثال پرهیزگاری و احساس شرم را از سیاههٔ فضائل حذف نمود[۲۳] و اینکه فهرست او با شجاعت و اعتدال (کمترین فضیلت فکری) آغاز و از طریق آزادگی و جوانمردی و فضایل روابط خصوصی ادامه می دهد تا به عدالت می رسد و در فضایل استدلالی به اوج خود

می رسد[۲۴]. افزودن بر آن، درك عمق حدود عرصهٔ اخلاق سیاسی به طورکلی تنها به طور کامل از طریق پاسخ به سؤال در مورد سرشت امور سیاسی امکان پذیر است. این سؤال حد و مرز فلسفه سیاسی را به عنوان یك رشتهٔ عملی مشخص می کند: در حالی که سؤالی اصولاً عملی و تجربی است ولی برای کسانی که هدفشان راهنمایی عمل نیست بلکه صرفاً درك امور، به همان صورتی که هستند، می باشد این سوال همانند گوِه نقشی شکاف دهنده بازی می کند[۲۵].

** پی نوشتها و مآخذ:

۱. توجه کنید به روند این بحث در ارسطو. سیاست، ۱۲۸۰ الف و ۱۲۸۴ ب؛ همچنین افلاطون. نامه هشتم، ۳۵۴ الف و ۳۵۲ ج و قوانین، ۶۲۷ د و ۶۲۸ الف

۲. نگاه کنید به گزنفون. خاطرات، کتاب چهارم؛ و ارسطو قانون اساسی آتن، ص ۵ و ۲۸. [کتاب با مشخصات زیر به فارسی چاپ شده است. ارسطو. اصول حکومت آتن. ترجمه و تحشیهٔ باستانی پاریزی. تهران: جیبی، ۱۳۴۲ و ۱۳۵۸].

۳. گزنفون. خاطرات، کتب سوم؛ توسیدید. جنگهای پلوپونزی، کتاب اول، ص ۱۳۸ [ترجمه‌هائی، هر چند خلاصه، از این کتاب سالها پیش چاپ شده است: ۱ـ توسیدید. چگونه یونان را جاه‌طلبی نابود ساخت. ترجمهٔ اسداله آل بویه و دکتر لطفی، تهران: جمعیت مبارز، بهمن ۱۳۳۱؛ و ۲ـ درس عبرت از توسیدید، ترجمه رضا کاویانی و به اهتمام احمد علی رجائی. تهران: موسوی، بی تا (با تشکر از دوست فاضل آقای علیرضا فرهمند که هردو ترجمه را در اختیار نگارندهٔ قرار داد)]؛ و افلاطون لیزیس، ۲۰۹ د و ۲۱۰ ب؛ و جمهور، ۴۹۴ ج.

۴. افلاطون. پروتاگوراس، ۳۱۹ الف و تیمائوس، ۱۹ ای؛ همچنین ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۸۱ الف. [پنج "کتاب" اول از اثر ارسطو به فارسی ترجمه شده است. ارسطاطالیس. اخلاق نیکوماخوس. جلد اول. ترجمهٔ دکتر سیدابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۶].

۵. ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۱ ب (مقایسه کنید با ۱۱۳۷ ب)؛ همچنین افلاطون جورجیاس، ۴۶۴ ب و مینوس، ۳۲۰ ج. روسو با این بینش کلاسیك همداستان، یا بهتر است بگویم او تفکر کلاسیك را به جایگاه خود بازگردانده است: «اگر این درست باشد که شهریار بزرگ شخص خارق العاده‌ایست، پس یك قانونگذار بزرگ چطور انسانی است؟ [به ویژه] که اولی، با همهٔ بزرگی، تنها مجری طرحهائی است که دومی ارائه می کند.» قراردادهای اجتماعی. کتاب دوم، گفتار هفتم. [ژان ژاك روسو. قراردادهای اجتماعی. ترجمهٔ عنایت الله شکیباپور. تهران: موسسهٔ مطبوعاتی فرخی، ۱۳۴۵].

۶. توجه کنید به افلاطون قوانین. ۶۳۰ب و ۶۳۱ د ـ ۶۳۲ د؛ و ارسطو اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۸۰ الف و ۱۱۰۹ ب و صفحات بعد. درباره‌ٔ تفاوت بین علم سیاست به مفهوم خاص و مهارت سیاسی نگاه کنید به تفسیر توماس آکوئیناس بر اخلاق ارسطو، کتاب چهارم. فراز ۷؛ و فارابی. احصاء العلوم، گفتار پنجم [فارابی. احصاء العلوم. ترجمهٔ حسین خدیوجم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۸ و ۱۳۶۴].

۷. تازه صحبت از این هم نمی کنیم که نویسنده‌های سیاست و کروپکتیکا وقتی این کتابها را نوشتند "بیگانه" بودند:

۸. نامه با جان آدامز، ۲۸ اکتبر ۱۸۱۳.

۹. ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۴ ب؛ و گزنفون. خاطرات، کتاب چهارم.

۱۰. ارسطو. سیاست، ۱۲۶۵ الف و ۱۳۲۵ ب.

۱۱. افلاطون. قوانین، ۷۳۹ ب و آغاز کتاب چهارم سیاست ارسطو.

۱۲ . ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۳۵ الف.

۱۳ . افلاطون. جمهور، ۴۷۰ ای و ۴۹۹ ج، و همچنین قوانین، ۷۳۹ ج (مقایسه کنید با جمهور ۳۷۳ ای و فدون، ۶۶ ج)؛ و همچنین تئه تیاتوس، ۱۷۵ الف؛ مرد سیاسی، ۲۶۲ ج-۲۶۳ الف؛ کراتیلوس، ۳۹۰ الف؛ فدون، ۷۸ الف؛ و قوانین، ۶۵۶ د - ۶۵۷ ب؛ و همچنین مینوس، ۳۱۶ د.

۱۴ . کیروپیدیا. کتاب اول و دوم.

۱۵ . نگاه کنید به ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۵ ب ۱۱۴۰ ب.

۱۶ . افلاطون. جورجیاس، ۵۲۱ د؛ ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۰۹۴ ب.

۱۷ . ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۴۲ الف (مقایسه کنید با ۱۱۷۷ الف)، و متافیزیك، ۹۸۳ ب؛ افلاطون. جمهور، ۶۲۰ ج و ۵۴۹ ج، و تئه تیاتوس، ۱۷۲ ج و ۱۷۳ج. همچنین نگاه کنید گزنفون. خاطرات، کتاب اول.

۱۸ . ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۸۱ ب ۱۱۴۱ الف و ۱۱۷۷ ب. در مورد اختلاف نوعی بین فیلسوف و قانونگذار نگاه کنید به قوانین، ۸۰۴ ب، مینوس، ۹۴ ای، و آپولوژی ۲۳ الف (همچنین جمهور، ۵۱۷ د؛ تئه تیاتوس، ۱۷۵ ج؛ و جمهور، ۲۶۷ ای). همچنین مقایسه کنید با گزنفون. خاطرات، کتاب اول.

۱۹ . جمهور، ۵۱۹ ب.

۲۰ . افلاطون جمهور، ۵۲۰ ب و ۴۹۴ الف؛ و آپولوژی، ۲۳ د.

۲۱ . گزنفون. خاطرات، کتاب چهارم.

۲۲ . ارسطو. سیاست، ۱۲۷۵ ب؛ همچنین جان لاك. جستار در باب درك آدمی. کتاب سوم. به ویژه توجه کنید به معنی توهین آمیزی که از صفت سیاسی در عبارت "فضیلت سیاسی" مراد شده است: افلاطون فدون، ۸۲ الف؛ جمهور، ۴۳۰ ج، و ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۱۶ الف.

۲۳ . ارسطو. اخلاق ادومی، ۱۲۲۱ الف.

۲۴ . ارسطو. اخلاق نیکوماخوسی، ۱۱۱۷ ب و بیان. کتاب اول. همچنین نگاه کنید به افلاطون. قوانین، ۶۳۰ ج و ۹۶۳ ای و فدروس، ۲۴۷ د؛ گزنفون. خاطرات، کتاب چهارم؛ توماس آکوئیناس. الهیات عالی، کتاب دوم.

۲۵ . به طور مثال نگاه کنید به ارسطو. سیاست، ۱۲۵۸ ب، ۱۲۷۹ ب، و ۱۲۹۹ الف و صفحات بعد.

۱۱

مرگ و جاودانگی*
در اندیشهٔ هایدگر و عرفان اسلامی

نوشتهٔ : رابرتز، ای‌ونز   ترجمهٔ : شهین اعوانی

غرض کلّی از این تأملّات داشتن سهمی در گسترش مفهومی از حقیقت انسان است که اساساً از مفهوم ارسطوئی انسان به عنوان حیوان ناطق[۱]، یعنی وحدت جوهری نفس و بدن، فرق دارد. بنابر مبانی فکری ارسطوئی، که تفکّر رسمی غربی را تا ظهور فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم در اروپای بعد از دروهٔ جنگ تحت تأثیر قرار داده، نفس نمی تواند بدون بدن بقائی داشته باشد و انفکاك این دو از یکدیگر به فنای هر دو منجر می شود. نفس در نظر ارسطو فناپذیر[۲] است و حتی، به تعبیر دیگری، می توان گفت که زمانی که ارسطوئیان مسیحی قرون وسطی نفس را با ذهن یا روح یکسان فرض کردند حتی بر جنبهٔ فناپذیری آن تأکید بیشتری شد، چه آن را به عنوان

* این مقاله تحت عنوان : «*Things and Angels, Death and Immortality in Heidegger and Islamic Gnosis*» در نشریهٔ 1984 و Hamdard Islamicus Vol vII/Number 2 به زبان انگلیسی به چاپ رسیده است. نویسندهٔ مقاله رابرتز ای‌ونز (Roberts Avens) استادیار بخش مطالعات دینی دانشکدهٔ ایونا (Iona College, New Rochelle, N. y. (U.S.A است.

قوه‌ای پنداشتند که انسان را قادر می سازد تا نسبت به تمامی ارگانیزم خود، که به نحوی مکانیکی است، تعالی پیدا کند؛ زیرا متألهین قرون وسطی با حمل مفهوم نفس آنجهانی[۳] (اخروی) و روحانی بر نفس مادی ارسطوئی، فقط توفیق آن یافتند که زمینه را برای جوهر متفکر[۴] (ذی شعور) دکارتیها، که فاقد جهان است، آماده کنند. نفس آنجهانی نفسی است فاقد جهان؛ مسافری است تنها که در عالمی که نسبت به او بیگانه است، سرگردان و آواره است. قصد من اظهار این مطلب است که یك نَفْسِ صرفاً روحانی (غیرمادی) گرچه ممکن است همهٔ لوازم بقا و خلود مجرّدانهٔ قابل تصور را داشته باشد، ولی ملزم و مجبور است که مانند مادهٔ دکارتی (جوهر ممتد[۵]) مرده و فاقد حیات باشد که از فرط روحانی و معنوی بودن و بی حیاتی که جان عالم (عقل فعّال) برای آن مهیّا ساخته است، به وسیلهٔ روح به فنا گرائیده است. به این دلیل است که، همانطور که فیلسوف فرانسوی ژیلبر دوران[۶] نیز اظهار داشته، معنویت رسمی گذشته از ارسطو تا دوران دکارت معنویتی است کاذب[۷] و فقط سایه و شبحی از معنویت است.» در نتیجه، این ظلّ و طیف غیرذاتی، در عمل روی دیگر از ماده‌گرائی است که به همان اندازه عامیانه و بانخوت[۸] است.

نقص مقدّر در مابعدالطبیعهٔ سنتی غربی، به تعبیر دوران، این است که ذهن را همیشه از جهات و حیثیات عینی (تجربی) اعتبار کرده است: «جوهر متفکر همیشه خود را برحسب جوهر ممتد اعتبار می کند.»[۹] نتیجهٔ غیرمترّقبهٔ این خلأ و فراق این است که انسان خود به صورت یك موجود بیگانه‌ای درآید، به صورت روحی بی عالم در عالمی بی روح - و به صورت «بوزینهٔ عریان» یا موش صحرایی بزرگ درآید که می توان حدود رفتار او را از گهواره تا گور با روشهای کمّی سنجید و با دخل و تصرّف انگیزه‌ها تحت اختیار خود درآورد. (و این همان اصالت رفتار است.)

اسلامشناس بزرگ و عارف فرانسوی، هانری کربن، علل بیگانه‌گشتگی[۱۰] انسان را از جهان[۱۱] در مکتب ابن‌رشدی لاتینی و مکتب ارسطوئی توماس آکوئینی یافته است. یعنی لحظه‌ای که در آن فلسفهٔ غرب، تحت حمایت کلیسای روم، نظریهٔ ابن سینائی و افلاطونی «عقل فعّال[۱۲]» را انکار کرده است. طبق نظریهٔ حکمای مدرسیِ پیش از توماس آکوئینی، عقل فعال یك واقعیت نیمه‌جهانی است و برترین و قدرتمندترین و باارزش ترین جزء مقوّم را در ذات انسان و طبیعت تشکیل می دهد[۱۳]. ولی در ابن‌رشد این قوه از نفس فردی منفك می شود و نفس تفرّد و

وحدانیّت خود را از عقل فعال یا فرشته اعظم دریافت نمی کند بلکه از طریق واقعیت وحدت خود با بدن برای آن حاصل می شود در نتیجه طبق گفتهٔ کربن «هوّیت فرد فناپذیری او است. آنچه در فرد ازلی و ابدی است منحصراً مربوط به عقل واحد فعّال و مفارق است.»[۱۴] به تعبیر دیگر، ابن رشد منکر هرگونه امکان بقا برای فرد انسانی است. باید متوجه بود که این انکار قبلاً در نفی و ردّی که فلسفهٔ توماسی ارسطوئی از نظریهٔ افلوطینی دربارهٔ صدور ضروری و ازلی کرده، نهفته است.

به تعبیر کلی، نظریهٔ فیض می آموزد که خلقت معلولِ اراده و فعل بالقصد از جانب موجودی الهی نیست بلکه با تشعشع بدون تکلّف و غیرارادی نور از خورشید قابل مقایسه است. مقدمهٔ اساسی و بنیادی نظریهٔ فیض این است که «خیر همیشه خود را افاضه می کند.» ذوات (یعنی اقانیم افلوطینی احد، عقل و نفس[۱۵]) که به کمالات وجودی خود رسیده‌اند، آن کمال را برای خود نگاه نمی دارند بلکه با ایجاد تصویری خارجی از فعلیت درونی خود، آن را می گسترانند. بدین معنا، اَحَد افلوطینی به نحو بدیعی مغایر با یهوهٔ سفر تکوین است که جهان کاملی را خلق کرده و بعد از آنکه درك می کند که کاملاً در کار خود موفق نبوده، خشمگین و عصبانی می شود. یکی از نتایج فرعی و مهم نظریهٔ فیض این است که همهٔ اشیاء، حتی نازل‌ترین مراتب وجود که اصل فیض در آن به فعلیت کامل می رسد، حیّ و مدرکند. در نظر افلوطین هر نیروی فعّالی در طبیعت نفسی واحد یا متعلق به نفسی است. در عالم هیچ موجود بی جانی وجود ندارد: «ما قائل می شویم به این که شیء زنده نیست، به جهت اینکه نمی توانیم حرکتی را که از عالم می پذیرد ادراك کنیم. ولی حیات آن بر ما پوشیده‌است. هر موجودی که دارای قوّهٔ خلاقه‌ای است. . . آن سهم و بهره‌ای از نفس دارد که از عالم به آن افاضه می شود.»[۱۶] در سنت افلاطونی نفس انسانی، مرکز عالم است و استعدادی نامتناهی برای تبدّل و حساسیّت نامتناهی نسبت به اعمال حیات، به عنوان یك جریان متحرك دائمی صیرورت و عدم دارد. نفس موجودی سیّار در میان عوالم است. شگفت آنکه در قانون پالی بودائی[۱۷] اثری از این نظر را می توان یافت که گفته است: «در درون همین جسم، با اینکه فانی است و فقط شش پا طول دارد، من به شما هشدار می دهم که هم عالم و هم منشأ عالم و هم نابودی و فنای عالم است.»

نظر هایدگر دربارهٔ مرگ

در فلسفهٔ معاصر، تنها مارتین هایدگر است که در ویران کردن معنویت کاذبِ غرب، بیش از همه مؤثر بوده است. وی نشان داده که حقیقت انسان (*Dasein*)، برخلاف هر موجود زندهٔ دیگر، به طور علاج ناپذیری متأثر از تناهی و مرگ است. بدین معنی تأکید او بر مرگ و فنا، به عنوان یك جزء مقوّم واقعی وجود انسان، می تواند به عنوان تصریح آنچه که قبلاً به نحو ضمنی در تعریف ارسطوئی انسان (به عنوان حیوان ناطق) بوده، تلقّی شود؛ در حالی که برای ارسطو فنای نفس ناشی از وحدت جوهری آن با بدن، یعنی با جزء حیوانی او، است. در نظر هایدگر، مرگ امری نیست که برای ما نیز به علت اینکه حیوان هستیم اتفاق بیفتد، بلکه به علت اینکه ما انسان هستیم چنین است. فقط انسان است که قابلیت مرگ را دارد، حیوانات صرفاً نابود می شوند. طبعاً هایدگر راجع به امکان بقای پس از مرگ مطلقاً (یا بعضاً) چیزی برای گفتن ندارد؛ اگرچه، چنانچه بعداً مبرهن خواهم ساخت، تصور او از انسان به هیچ وجه چنین امکانی را طرد نمی کند. خصوصاً آنکه، بعداً نشان خواهم داد که «بقا» فقط وقتی معنا دارد که نظریهٔ هایدگر دربارهٔ انسان با قبول آنچه را که کربن و صوفیان ایرانی قلمرو برزخی نفس (عالم مثال[18]) می نامند هم چنین توأم با نظریهٔ فرشته‌شناسی ابن سینائی، تکمیل شود. در آخر نشان داده خواهد شد که تفکّر اخیر هایدگر نه تنها از بسیاری جهات با عرفان اسلامی سازگار است، بلکه به نحو مثبت و محصّلی مقتضی جهش به دایره‌ای است که از «دایرهٔ تأویل[19]» لطیف‌تر و ظریف‌تر است و واقعاً جنبهٔ پدیدارشناسی آن بیشتر از پدیدارشناسی روزمره[20] و احوال عادی و متعارف وجود انسان است. (ادموند هوسرل)

برای اینکه عقیدهٔ هایدگر را در مورد مرگ به نحو کاملتری ادراك کنیم، باید اوّل آن را با مفهوم مصطلح و متداول مرگ و فنا و نظریه‌های مرتبط با آن دربارهٔ احوال بعد از مرگ[21] مقایسه کنیم. در نظر اکثر مردم و فلاسفه در سنت غرب، مرگ یا به معنای فنای کامل است که به فساد و زوال بدن منتهی می شود و یا نوعی انتقال به یك حالت بیمرگی اخروی است. آنچه که مورد غفلت قرار گرفته این است که در هر دو مورد، مرگ به جای اینکه جزء ذاتی حیات باشد صرفاً به عنوان امری زائد بر حیات تصور شده است. آنچه که در وهلهٔ اوّل بر حیات افزوده می شود، صرفاً چیزی بیش

از وضع مشابه خود حیات است. البته فرض بر این است که حیات، که منتهی به نابودی ارزشمندترین آرزوها و امیال ما می شود، نمی تواند چیزی بیش از یك بازی ظالمانه و سلسله‌ای از رویدادهای گسسته و مکانیکی باشد که در آن سعی ما بر این است که کم و بیش زنده بمانیم. به این ترتیب آنچه در مرگ «اتفاق می افتد» این است که فقط افزایشی بر آنچه ما قبلاً در حیات داشتیم اضافه می شود. مرگ مانند ضرب المثل قدیم فرانسوی است که می گوید: «هرچه بیشتر تغییر کند بیشتر همان چیز است.»[۲۲] وقتی که ما «می میریم» فقط به حالت قبلی مرگ، تشویش، ملال خاطر، انزوا، مردگیِ بیشتر افزوده می شود. به این معنا مرگ رویدادی است که باید از آن هول و هراس داشت زیرا آن بی دغدغه‌ترین رویداد زندگی ماست و واپسین ملال زندگانی است. مرگ همهٔ حوادث و رویدادها را باطل می کند و به عنوان یك رویداد عدمی نهائی[۲۳]، کاملاً امری بی معناست. ما در سرگشتگی و حیرت خود، گاهگاهی آن را «پوچ و بی معنا» می دانیم؛ به ویژه هنگامی که انسان «جوانمرگ» می شود یا «بر اثر تصادف» می میرد.

آنچه که به «حیات بعد از مرگ»، یعنی به حیات در قلمروهای فوق ارضی افزوده می شود نیز بیشتر از همان جنس حیات است فقط به معنای واژگونه و عکس آن. اکنون آنقدر حیات هست که انسان را به تعجب وا می دارد که یك شخص عادی با آن چه می تواند بکند. از سوی دیگر، اگر فرض بر این نباشد که انسان در این شرایط تصفیه شده روی هم رفته فردی معمولی باشد، آنگاه استمرار و تداوم میان «اینجا» و «آنجا» از یکدیگر می گسلد و شخص دیگری «در آنجا» به جای زن یا مردی باشد. نکتهٔ مهم و اساسی در این رابطه این است که حیات بعد از مرگ را برحسب سعادت خالص و محض دیدن، ظاهراً همانقدر ماهیت حقیقی مرگ را دگرگون می کند که ما مرگ را به سبك متین و موقّر یا یك معتقد به اصالت بشر در دوران اخیر تلقّی کنیم.

پیش از طرح تجزیه و تحلیلی از نظریهٔ هایدگر دربارهٔ مرگ باید به عنوان مقدمه، مختصری از نظر او را دربارهٔ انسان که اصطلاحاً دَزاین (*Dasein*)[۲۴] نامیده می شود، در اینجا بیاوریم. چنانکه قبلاً بیان کردیم مانع اصلی درك درستِ وضع و موقعیتِ انسان، این گرایش است که ما می خواهیم انسان را مطابق الگو و نمونهٔ اشیاء یا موجوداتی که در درون عالم با آنها مواجه هستیم، بفهمیم و به جای اینکه

تعلق ذاتی مان را با عالم بشناسیم (در-جهان-بودن) آن را به عنوان رابطه‌ای میان یك ذات (عالم) و ذات دیگر (خود یا نفس)، یعنی رابطه‌ای میان ذهن و عین، تلقی می کنیم. در نظر هایدگر، مسألهٔ معرفتی و نفسانی اینکه چگونه یك فاعل شناسائی می تواند یك متعلق شناسائی را ادراك کند، مسألهٔ بیهوده‌ای است صرفاً به این دلیل که عمل شناخت فی نفسه، نحوه‌ای از وجود انسان در عالم است؛ و به این ترتیب مستلزم فرض قبلی وجود انسان در عالم است. ما در درون حوزهٔ ذهنمان محصور نیستیم که از آن آغاز کنیم. بلکه همیشه «در بیرون»، در میان اشیاء، در درون عالمی که از همان آغاز برای ما آشکار است، قرار داریم. جی. ال. مِهتا، که یکی از محققان مشهور در فلسفهٔ این فیلسوف آلمانی است، در تفسیر قول او چنین می گوید: «ادراكِ یك موضوع شناسائی (شیء) به این معنا نیست که دَزاین، به اصطلاح از لانهٔ خود بیرون رود و در صدد شکار موضوعِ شناخت برآید و سپس همراه با شناخت در حکم نوعی غنیمت . . . ، به کنام آگاهی باز گردد.»[۲۵] به تعبیر خودِ هایدگر «شناخت نوعی پل نیست که دو کرانهٔ یك رودخانه را، که قبلاً به عنوان موجودهای عینی وجود دارند، به هم پیوند دهد؛ بلکه خود رودخانه‌ای است که با جریانش کرانه‌ها را ایجاد می کند و آنها را بهتر از هر پلی دیگر به یکدیگر پیوند می دهد.»[۲۶] ما این تشبیه رودخانه را برای ارجاع بعدی، که اندیشهٔ مشابه آن در هراکلیتوس است، حفظ می کنیم.

دَزاین (که معمولاً به تعبیر نسبتاً زشت «آنجا بود» ترجمه می شود) انسان است از آن جهت که پذیرای وجود است (که بعداً «عالم» و یا «رویداد» جایگزین آن می شود.) فرضی که براساس آن واژهٔ آلمانی دَزاین انتخاب شده است، این است که انسان هرگز محدود و مختوم نیست بلکه ذاتاً در پیشاپیشِ وجود خود است. به تعبیر متعارف هایدگر «ذات انسان، در اگزیستانس (وجود) اوست.»[۲۸] این امر بدین معنی است که انسان، مثلاً برخلاف سنگی که با تمامی سنگینی خود روی زمین قرار گرفته، خارج از مرکز خویش در گشودگی و پهنهٔ هستی است. او ذاتاً یك امکان است و یك موجود برون خویش است که به فراسویِ خود گرایش دارد. چنانکه هولدرلین[۲۹]، شاعر محبوب هایدگر، گفته است: «ما هیچیم. آنچه که در پی آنیم همه چیز است.» انسان بودن عبارت از مخلوقی است که بُعد و فاصله دارد. آن عبارت از جهت‌گیری به سوی امکانهائی است که باید به عنوان امکان حفظ

شوند بدون اینکه هرگز به نحو کاملی تحقّق یابند و بالفعل شوند.
حال آخرین و اساسی ترین امکان دَزاین، مرگ است که مادام که ما وجود داریم به حالت برجسته‌ای باقی می ماند. چنانکه اپیکور، فیلسوف رومی و رواقی، می گوید: «مادامی که ما موجودیم مرگ حاضر نیست و هرگاه که مرگ حاضر باشد ما معدومیم». به همان تعبیر لودویك ویتگنشتاین گفته است: «مرگ رویدادی در زندگی نیست؛ ما زندگی نمی کنیم تا مرگ را تجربه کنیم.»[۳۰] پرسش اساسی ای که ظاهراً ما در این مرحله با آن مواجه هستیم این است: چگونه می توان مرگ را، به عنوان رویدادی که در بادی نظر جزئی از زندگی نیست، در ضمن تحلیل انسان قرار داد؟ اما طبق نظر هایدگر، این مسأله خود نمودار یك دیدگاه سطحی از مرگ انسان است و مستلزم این است که مرگ یك رویداد عینی باشد که هنوز واقع نشده بلکه روزی برای خاتمه دادن به زندگی و حیات به وقوع خواهد پیوست. به تعبیر هایدگر، در اینجا مرگ در ساحتی صرفاً وجودی (اگزیستانسیل)، به عنوان نقطهٔ پایانی خط زندگی تلقّی شده است. مرگ یك رویداد واقعی است که ناگهان اتفاق می افتد و تاریخچهٔ زندگی انسان را از هم می گسلد. چنین نظری به مرگ داشتن،دَزاین را می فریبد تا این رأی کلی و تسکین بخش را که مرگ هیچ نسبتی با مسائل بسیار مهم زندگی ندارد، بپذیرد و بهتر است که در یك گفتگوی مؤدبانه اصلاً ذکری از آن به میان نیاید. اگر گاهگاهی انسانی باخبر شود که او نیز باید بالاخره با مرگ مواجه گردد، از این دلنگرانی چنین خود را آسوده می کند که به یاد این عبارت تکراری می افتد که: «البته باید روزی بمیرد ولی . . . هنوز زود است.» مرگ ـ که غالباً به عنوان مرگ دیگران تصور می شود ـ در حکم یك رویداد عادی تلقّی شده، بی اهمیّت و نامحسوس می نماید؛ مرگ به رویدادی بیرونی، در حکم واقعه‌ای که گریبانگیر وجود ما می شود، تنزل می یابد. ما از مرگ به عنوان رویدادی حتمی یا بعید هراسانیم که، به معنای دقیق کلمه، می توان آن را از خود دور کرد. انسان اساساً همیشه بر اثر سانحه‌ای، خواه سانحهٔ هوایی یا مرض و یا بر اثر سستی و پیری، می میرد. آخرین نکتهٔ مهم این است که ما معمولاً بطور منظم در معرض حملات کشفیات تازهٔ علمی هستیم؛ کشفیاتی که انسان را قادر می سازد تا هرچه بیشتر مرگ را به تأخیر بیاندازد و در سر خویش خیال خامِ دفع مرگ را بپروراند.
هایدگر، نظریهٔ موجود بینانه[۳۱] دربارهٔ مرگ را از دیدگاه وجودی (existential)

متمایز می کند که دربارهٔ نظام درونی ای که اساس پدیدارِ مشخص و انضمامی مرگ است، بحث می کند. از لحاظ وجودی، مرگ نه‌تنها رویدادی نیست که صرفاً پایان بخش حیات و یا شرط زیستی تجزیه و تحلیل بدن باشد، بلکه نحوه‌ای از وجود است و در واقع تنها نحوهٔ وجود است که مشخصهٔ انسان است. چنانکه این ضرب‌المثل آلمانی می گوید: «انسان به محض آنکه به دنیا می آید، به اندازهٔ کافی برای مردن پیر است.» مرگ به ذات مقوّم انسان ارتباط دارد و از این لحاظ جزئی از حیات است و جزء دائمی موجود در نظام وجودی دَزاین است. به تعبیر هایدگر «مرگ، نحوه‌ای از هستی است که دَزاین به محض موجودیتش آن را می پذیرد.» و یا «دَزاین عبارت از مرگ است مادامی که وجود دارد.» مرگ امکان همهٔ امکانهاست زیرا به طرز یگانه‌ای مقدّم بر دَزاین است و امکان غائی وجود آن را تشکیل می دهد. هایدگر در یکی از تعبیرات بحث‌انگیز، که نشانهٔ میل او به قصارگویی است، مرگ را «امکانِ امتناع تامّ دَزاین»[۳۲] نامیده است. مراد وی از این معنا این است که اگرچه انسان می تواند به جهات بسیاری بر امور زیاد اعمال قدرت کند، مرگ تنها «چیزی» است که بر قدرت انسان فایق می آید و هر کمالی را ناقص جلوه می دهد.

با توجه به تحلیل فوق پیرامون نظام وجودی مرگ، هایدگر اصرار دربارهٔ مسألهٔ جاویدان «زندگی پس از مرگ» را امری عبث و گمراه‌کننده می یابد. به عقیدهٔ او این مسأله صرفاً یك مسألهٔ موجودبینانه است زیرا دربارهٔ حالت خاصی از یك وجود مشخص بحث می کند و پرسش آن صرفاً این است: آیا دَزاین بعد از وقوع مرگ وجودی (existential)، هنوز استمرار دارد؟ در مقایسه با آن، تحلیل هایدگر کاملاً «اینجهانی باقی می ماند از آن حیث که این پدیدار را صرفاً برحسب شیوه‌ای که در دزاین خاص مدخلیت دارد، تحلیل می کند و به عنوان امکان وجود، آن را مورد بحث قرار می دهد.»[۳۳]

از این عبارت و عبارات مشابه دیگر، که توسط هایدگر عنوان شده، بعضی از ناقدان او چنین نتیجه گرفته‌اند که او هرگونه زندگی پس از مرگ را انکار می کند و مرگ را «نابودی مطلق» دَزاین می داند. برخی هایدگر را همراه با ژان پل سارتر «نیست انگار» نامیده‌اند و او را «فیلسوف پوچی»[۳۴] قلمداد کرده‌اند که در نزد او مرگ عبارت از «غوطه‌ورشدنِ در نیستی و لاشیئیت»[۳۵] است.

در میان کسانی که با این ارزیابی مخالف هستند، جیمز دمسکی است که اثر

او یکی از واضح ترین و روشن ترین تفاسیر را دربارهٔ نظر هایدگر پیرامون مسألهٔ مرگ فراهم کرده است، به جهت روشن کردن مطلب، نخست باید توجه کنیم که امتناع هایدگر از ورود در بحثهای نظری دربارهٔ زندگی پس از مرگ، بیشتر از جهت روش شناسی است و نتیجهٔ آن مستلزم هیچگونه اثبات یا نفی استمرار دَزاین نیست: «اگر مرگ به عنوان پایان دَزاین. . . تعریف شود، این امر مستلزم هیچگونه حکم موجودبینانه به عنوان اینکه آیا بعد از مرگ، هستی دیگری امکان دارد اعم از اینکه اعلی یا اسفل باشد، و یا اینکه دَزاین «به حیات خود ادامه می دهد و بقا دارد و باقی است.»

در قالب تفکّر هایدگر، مسألهٔ زندگیِ پس از مرگ مطرح نمی شود و یا به بهترین وجه وقتی این مسأله به نحو صحیحی مطرح می شود که انسان مفهوم و معنای کامل وجودی مرگ را مشخص کرده باشد. یك تفسیر وجودی اینجهانی دربارهٔ مرگ مقدّم بر هرگونه تفکّر نظری و آنجهانی و موجود بینانه دربارهٔ این موضوع است. «فقط هنگامی که مرگ در ذات و ماهیت وجودی کامل آن ادراك شود، آنگاه می توانیم به نحوی مناسب و بایقینِ روشمندانه سؤال کنیم که پس از مرگ چه می تواند باشد.»[۳۶]

بعد از ذکر این مطلب باید این نکته را روشن کنیم که معنای بنیادی و اساسی واژهٔ «نیستی»، که هایدگر آن را در عبارت «نیستی کامل»[۳۷] به کار می برد، عبارت از «نیست شدن» یا «معدومیت» نیست (و یك نیستی مطلق یا فقدان کامل نیست) بلکه عبارت از شرط متأثر شدن از یك عدم نسبی، یعنی عدم از نوع خاصی، است. مهمتر آنکه این نفی نه تنها در پایانِ زمانیِ حیات به وقوع می پیوندد بلکه از لحظه‌ای که به دنیا می آئیم، مؤثر است. این نفی همان حضور همه‌جانبهٔ مرگ در خود ساختار زندگی است (نه بیشتر و نه کمتر) و آن عبارت از خلل مقدّر در محدودیّت است که «فقدانی» اساسی در هستهٔ وجود ماست. ولی چنانکه دمسکی نیز اشاره کرده است، این امر به ما دربارهٔ بقای «بعد» از مرگ یا «کَون فی الموت ممکن برای دَزاین» اصلاً چیزی نمی گوید زیرا «علی رغم این نفی و سلب، دَزاین هست. به نحو معماگونه‌ای می توان چنین گفت که در حالی که دَزاین کلاً به دلیل شأن کون الی الموت خویش نفی می شود. از سوی دیگر به علّت قدرت وجود آن، هستی تام و تمام است. . . وجود متحصّل و وجود سلبی. . . با یکدیگر متعارض نیستند بلکه مقتضی و مستلزم یکدیگرند.

بنابراین اگر دَزاین، علی رغم نفی و محدودیّت ذاتی آن، هست و یا به تعبیر دیگر اگر مرگ به عنوان یك تعیّن وجودی دَزاین کاملاً با حیات سازگاری دارد، پس هیچ دلیلی ندارد که ما امکان وجود یا حیات را بعد از وقوع مرگ وجودی یکسره انکار کنیم. در واقع دمسکی می گوید برهان هایدگر اقتضا می کند و یا حدّاقل دالّ بر این است که نه‌تنها امتناع بلکه موجّه بودن کون فی الموت مداوم [پیوسته در برابر مرگ بودن] دَزاین است. می توان تفسیر مشابهی از دیدگاه هایدگر پیرامون مسألهٔ مرگ ارائه داد که او آن را «امکان امتناع وجود» نامیده است. آنچه پس از مرگ «ممتنع» است عبارت از وجود به معنای دَزاین است در حکم وجودی که همیشه پیشاپیش خود است یا همان فرا افکنی است. ولی طبق نظرِ دمسکی امتناع این نوع از وجود، که معلول مرگ است، هم چنین می تواند بدین معنا باشد که دَزاین در احوال بعد از مرگ در نحوهٔ دیگری از هستی وجود دارد که به مرحلهٔ نهائی رسیده است و «دراین مرحله کاملاً با امکانات خود عینیت دارد و با وجود متحقّق خویش متّحد است. به این ترتیب مرگ موجود را ممتنع و غیرممکن می سازد امّا نه به‌جهت اینکه‌دَزاین کاملاً محو و نابود می شود، بلکه به سبب اینکه بعد از مرگ، دَزاین دیگر ضرورتی برای وجود ندارد بلکه صرفاً دارای وجود خویش است.»[۳۸] دمسکی خود پذیرفته است که استدلال او مبتنی بر شواهد و دلایل پدیدار شناسانه نیست بلکه بر «محاذات وضع شده میان وجود دَزاین قبل و بعد از مرگ موجودی»[۳۹] مبتنی است. بنابراین دیگر بار قول هایدگر در حکم به اینکه تحلیل او نه مقتضی اثبات دَزاین است و نه نفی استمرار دَزاین، موجّه به نظر می رسد.

رودخانه و شعله

در شرح زیر ما قول هایدگر را می پذیریم و فرض می کنیم که او در فراهم آوردن یك تفسیر وجودیِ رضایت بخشی دربارهٔ مرگ، موفق شده است. هیچ چیز نباید مانع از این شود که ما سؤال وجودی دربارهٔ اینکه «بعد از مرگ چه می تواند باشد» مطرح کنیم حتی اگر، چنانکه بعداً معلوم خواهد شد، این سؤال موجودبینانه ذاتاً از مسألهٔ وجودی آنچه وجود انسان را در احوال قبل از مرگ تشکیل می دهد، مغایرت نداشته باشد. مایلم این پرسش را با بازگشت به هراکلیتوس، متفکر کاملاً ناشناختهٔ ماقبلِ سقراط، آغاز کنم. او در سنت فلسفی غرب اولین فیلسوفی بود که

اصل تضایف زندگی و مرگ را اعلام داشت.

مرگ در نظر هراکلیتوس، مانند نظر هایدگر، «واقعیتی» نیست که بتواند از حیات یا وجود جدا شود. نه زندگی مطلق است و نه مرگ. «زندگی ما مرگ آنان [نفوس] است و زندگی آنان مرگ ما» یا «فناپذیران فناناپذیر، فنا ناپذیران فناپذیر. زندگی اینان مرگ آنان است و مرگ آنان زندگی اینان.» در این اقوال، هراکلیتوس مفهوم مرگ را نسبی جلوه می دهد از این حیث که در نظر او زندگی و مرگ به عنوان تغییر احوال نفس، و نه کون و فساد آن، تعبیر می شود. به معنای دقیق کلمه نه ابدان و نه نفوس ما، حتی لحظه‌ای، امر واحدی نیستند آنها مداوماً در معرض تغییر و تبدیل قطعی اند. هر لحظه ما را مرگ و رجعتی است.

همچنانکه هراکلیتوس در گفتهٔ معروف خود بیان کرده است: «نمی توان در یك رودخانه دوبار قدم گذاشت» این اندیشه را ما در افلاطون هم می یابیم:

> «طبیعت هر موجود فانی همواره در این تلاش است که جاویدان بماند و بدین مقصود از راه توالد و تناسل می تواند رسید بدین سان که همیشه موجودی تازه و جوان به جای موجود پیر بگذارد. چنانکه می دانی ما هر موجود زنده را از کودکی تا پیری همواره همان می شماریم و به یك نام می خوانیم؛ در حالی که در هیچ آن همان نیست که آنی پیشتر بود، بلکه پیوسته در تغییر و تحوّل است و مو و گوشت و استخوان و خون و خلاصه تمام تنش دائماً دگرگون می گردد. و این دگرگونی خاص تن نیست بلکه روح نیز همواره دستخوش آن است. . .» [دورهٔ آثار افلاطون، ج ۲ ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. ص ۴۶۰.]

تأکید بر این امر که هم هراکلیتوس و هم افلاطون نه‌تنها به تغییر یا فقدان هویّت بین آنات متوالی ادراك ما اشاره می کنند بلکه به نوعی دوام و بقا نیز نظر دارند، بسیار اساسی است. رودخانه در حالی که همگی اجزاء مواد آن (یعنی آبِ در حالِ جریان) تبدّل یافته است، صورت خود را حفظ می کند. هویّت رودخانه ثابت باقی می ماند نه علی رغم این امر که آبهای آن به نحو مداوم در حال تغیّر است؛ بلکه دقیقاً به این دلیل که آنها در حال تغیّر و تبدّل است. فرقی که میان دو کلمهٔ «علی رغم» و «به دلیل اینکه» است، اساسی است. در مورد اوّل [«علی رغم»] ما با وضعی مواجه

می شویم که در آن تغیّر و تبدّل به عنوان امر وهمی اعتبار شده و از این جهت «جوهر» رودخانه را ـ به نحو ذاتی و اساسی ـ تحت تأثیر قرار نمی دهد. در مورد دوّم [«به دلیل اینکه»] نفسِ تغیّر و تبدّل به عنوان ذات رودخانه تلقّی می شود. تغیّر و تبدّل فی نفسه رودخانه را آنچنان که هست، می سازد. رودخانه هست از این جهت که تغییر می کند.

طبق نظر هراکلیتوس، هویت طرح و نظام که «رودخانه» رمز و تمثیل آن است در مورد طبیعت به نحو کلی، و از جمله انسان، صادق است. (هر چیزی که در مورد رودخانه صادق است، در مورد انسان نیز صدق می کند.) این طرح و نظام چیزی کمتر از بیان یك قانون کلی عالم مبنی بر گرایش میان قطبها، که بهترین نمونهٔ آن بازگشت بی پایان «آتش جاویدان» در صورتهای واحد است، نیست. یکی از شارحان اخیر هراکلیتوس، پیشنهاد کرده است که این قانون، «این آونگ[40] منظمی که میان اضداد در نوسان است» به تنهایی آرامش نفس را برای کهولت و مرگ انسان تأمین می کند. بنابراین «شاید بزرگترین شگفتی ای که در هنگام مرگ در انتظار ماست، این باشد که اشیاء و امور [نسبت به حالت پیش از مرگ] زیاد متفاوت نیست؛ زیرا ما همیشه در تجربهٔ خود با نوعی مرگ دائم و زندگی مستمر در این حیات آشنا بوده‌ایم.»[41]

در اینجا ما با یك اصطلاح مهم از رأی هراکلیتوس در مورد تغیّر مواجه هستیم که نظر متصوّفه دربارهٔ خلق است که موسوم به نظریهٔ «خلق جدید در هر آن» یا «در هر نَفَس» می باشد. بشر به عنوان موجودی که نسبت به خداوند وجودی اعتباری دارد، در معرضِ فنا و بقایِ مستمر است. چنانکه ابنِ عربی نوشته است: «انسان به صرافت طبع تصور واضحی از این امر، که در هر نَفَس معدوم می شود و سپس وجود می یابد، ندارد. وقتی می گویم سپس، مراد تقدّم و تأخرّ زمانی نیست؛ بلکه نوعی تعاقب منطقی است. در تجدّد خلق در هر نَفَس، لحظه و آنِ عدم مطابق لحظه و آنِ تجلّی مثالِ آن (تجدّد امثال) است.»[42] تفکر مشابهی در تمثَیل معروف بودائی وجود دارد که وجود را به شعلهٔ یك چراغ روغنی تشبیه کرده است، گرچه شعلهٔ آن در همه حال واحد به نظر می رسد، پیوسته در هر لحظه در حال تغیّر و تبدّل است؛ به طوری که در واقعیت امر، نه امر واحدی است و نه متکثر و متغایر.

قول به اینکه چیزی نه امر واحد و یکسان باشد و نه امر متکثر و متغایر چه معنا

می دهد. مسلماً اموری از این قبیل برای قوانین منطق صوری، که برحسب تضاد میان مقولات وضعی صورت و معنا، وجود وصیرورت، روح و ماده عمل می کند، غیرقابل حصول است. در اینجا ما با یك پدیدار کاملاً نو، که مستلزم بررسی و تحلیل ظریفتری است، مواجه‌ایم. باید یك پدیدارشناسی وجود داشته باشد که به نحوی متفاوت و در سطح دیگری از آنچه اختصاص به ادموند هوسرل و پیروان او دارد، عمل کند. قصد من این است که هایدگر یقیناً در قول خود به اینکه مرگ به عنوان رویدادی وجودی، یعنی «پایان» دَزاین است و نمی تواند یك پدیدار باشد، حق دارد؛ به علت آنکه آن از ادراك یك فیلسوف گریزان و فراتر است. ولی این یك اظهار نظر مهلك است زیرا مرگ در اینجا از نظر لغوی در حکم متضاد حیات تلقّی شده است. چنین نظری مبتنی بر یك منطق مهلك و خطرناك می باشد. مع الوصف اگر چنانکه هایدگر خاطرنشان کرده است، مرگ باید به عنوان جزء مقوّم حیات نگریسته شود و به زبان هراکلیتوس و صوفیه بدین معناست که در هر لحظه ما می میریم و دوباره زائیده می شویم، آنگاه تمامی این پدیدار ـ و پدیدار تازه ـ نه زندگی است و نه مرگ به طور مستقل؛ بلکه تداوم زندگی در مرگ و مرگ در زندگی است. پدیدار واقعی به مثابهٔ رودخانه یا شعله‌ای است که به صورت امر واحدی باقی می ماند به دلیل اینکه پیوسته در حال تغیّر و تبدّل است. رودخانهٔ هراکلیتوس (نه آن رودخانه‌ای که در تجربه قابل دیدن و مشاهده است) پدیداری ظریف است زیرا حاصل تخیّل است، و نه حاصل احساسی که با عقل و استدلال توأم شده باشد. برای آنکه بعضی از نتایج خود را از پیش گفته باشیم، آن رودخانهٔ حقیقی و آن شعلهٔ حقیقی، پدیدارهای «سماوی و ملکوتی» هستند. یا، به تعبیر کربن، آنها نمودهای واقعی و حقیقی (موجودهای مثالی حقیقی) هستند.

پدیدارشناسی حرکت آونگ

شعار معروف پدیدارشناسی هوسرل همیشه این بوده است: «به خود اشیاء» [به نفس اشیاء] که بیان آرزو برای فائق آمدن بر خود بنیادی تفکر جدید است و رسوخ به داده‌های اشیاء پیش از آنکه انسان در بارهٔ آنها تفکر کند؟ برخلاف هوسرل، که نحوهٔ وجودی پدیدارها را همیشه در بین پرانتز، به عنوان جملهٔ معترضه، قرار می دهد [همیشه از آنها صرف نظر می کرد.] و بالاخره وجود آنها را به شعور احاله می کرد،

«پدیدارشناسی تأویلی»[۴۳] هایدگر جویای علوّ بیشتر است. مقصود او کشف معانی ای است که مقدّم بر هرگونه تفکّر نظری و ادراکی از طریق تحلیل دَزاین است. طبق نظر هایدگر دَزاین واجد ادراكِ ماقبل مفهومی هستی است که به واسطهٔ آن خود را موجودی ادراك می کند که از پیش ذاتاً با عالم ارتباط دارد.[۴۴] آنچه را که اولاً و بالذات داده شده «می اندیشم» (*Cogito*) دکارتی، دادهٔ اوّلیه نیست، بلکه «هستم» (*sum*) اوست؛ یعنی عمل وجود داشتن در عالَم و داشتنِ یك عالَم. ادراك صرفاً یك صفت آگاهی که در برابر یك عالَمِ از پیش مفروض قرار گرفته باشد نیست؛ بلکه در متن عالَم وقوع می یابد و عبارت است از نحوهٔ هستیِ خودِ انسان. در نتیجه علم تأویل به نام یك نظام کلّی امدادی برای علوم انسانی یا برای تفسیر کتاب مقدس تعریف نمی شود بلکه به عنوان کوشش فلسفی برای توجیه و تبیین ادراك به عنوان یك جریان وجودی در انسان تلقّی می شود. در نظر هایدگر فهم یا ادراك فی نفسه امری وجودی است؛ فهمیدنِ چیزی عبارت از قرار گرفتن در نحوهٔ وجود آن چیزی است که مدرَك است. نحوهٔ تعقل ما با نحوهٔ وجود ما تطابق دارد.

سپس سئوال بعدی ما باید این باشد: یك پدیدار در پدیدارشناسی تأویلی هایدگر چیست؟ از همان ابتدا باید تأکید کنیم که هایدگر پدیدار را به معنای «نمود» که در فلسفهٔ کانت مقابل شئ فی نفسه (نومن) قرار دارد به کار نمی برد و از آن همان معنا را اراده نمی کند بلکه آن را به معنای اصلی یونانی آن، یعنی *phainomenon* به کار می برد که از فعل phainesthai (خود را نشان دادن) یا (ظهور) مشتق شده است. به این ترتیب «پدیدار» دالّ بر معنای چیزی است که خود را نشان می دهد و خود را بدان نحو که فی نفسه و بالذات است، ظاهر می سازد. به عقیدهٔ هایدگر، ظهور یك پدیدار از طریق موجود دیگری اتفاق نمی افتد (به واسطهٔ صورت خاصی که ماده‌ای را پنهان کرده یا ماده‌ای که معنا را مخفی کرده است، چنانکه مثلاً صورت انسان ممکن است احساسات «حقیقی» خود را پنهان کند)؛ بلکه به خود، خود را نشان می دهد. به تعبیر هایدگر؛ پدیدار معنای خود را بدین قرار از طریق وجود خود از صرفِ هست بودن خود، ظاهر می سازد. آنچه را که ما «حقیقت» می نامیم (به معنای aletheia در زبان یونانی[۴۵]) اساساً در حکم ما تقرر ندارد بلکه به احساس (aesthesis) ما قائم است؛ یعنی جذب حسّی محض یا ادراك چیزی که معرفت بی واسطهٔ ادراکی کیفیات حسّی بسیط است. اما چنین معرفتی خود به خود حاصل

نمی شود. به دلایل گوناگون، که از لحاظ روانی و نفسانی هم بسیار پیچیده هستند (مثل نیروی عادت، فقدان توجه یا به جهت فقدان آن چیزی که بودائیان آن را «مراقبه» می نامند)، معمولاً ما اشیاء را چنانکه هستند نمی بینیم. مثلاً ما به رودخانه می نگریم ولی جریان و دوام رودخانه را با هم نمی بینیم؛ آنچه را که ما می بینیم یا آبهایِ در حال جریان است و یا سواحل رودخانه است و یا آبهائی است که در رودخانه است. به این ترتیب یك پدیدار چیزی است که ناشناخته باقی می ماند زیرا خود را در بادی امر نمی نمایاند. آن رودخانهٔ مثالی و خیالی از ادراك ما گریزان است. طبق نظر هایدگر، آن «جزء مقوّم» پنهانی در پدیدارها عبارت از وجود (Being) چیزهایی است که هستند. وجودِ موجودات (خاص) ضمنی ترین عنصر یا پنهانی ترین جنبهٔ تمام تجربهٔ ماست. به این ترتیب است که در تفکر هایدگر، پدیدارشناسی به هستی شناسی بسط و گسترش می یابد و برعکس، هستی شناسی و بحث وجود برای وصول واقعیت، فقط یك روش دارد و آن روشِ پدیدارشناسی است: «هستی شناسی فقط به صورت پدیدارشناسی امکان دارد.»[۴۶] به تعبیر مهتا پدیدارشناسی تنها شیوهٔ صحیح وصول به مسأله‌ایست که هستی شناسی ادعای آن را دارد. در واقع هستی شناسی فقط به شکل پدیدارشناسی امکان دارد زیرا مفهوم پدیدارشناسانهٔ پدیدار (یعنی آنچه خود را نشان می دهد) بر وجود موجودات دلالت می کند ولی ما باید تأکید کنیم که هیچ چیز ورای پدیدارها، به معنای مورد نظر هایدگر، وجود ندارد. «مقابل پدیدار (فنومن) شئ فی نفسه یا ذات معقول (نومن) نیست . . . ؛ بلکه مفهوم مقابل پدیدار خفا یا پنهان بودن و بطون است.» آنچه پنهان است «ذات» پدیدار در مقابل «نمود» آن نیست بلکه خود پدیدار در کمال هستی بحت خویش است.

با رجوع به بحث قبلی، اینك می توانیم پیشنهاد کنیم آنچه را که هایدگر «وجود» می نامد به نحو احسن با مثال «رودخانه» هراکلیتوس یا «شعله» بودائی و یا به تعبیر تصوف اسلامی «خلق جدید» تفسیر می شود. هستی پدیدار ـ هستی هر پدیداری ـ جدالی است به این معنا که خود را در کشش دوجانبهٔ میان اضداد ظاهر می سازد (و نه به سبك [انحصار در] «این یا آن» که در استدلال به کار می رود.) حقیقت (aletheia) وجود کشمکش و تضاد ازلی (و یا به تعبیر هراکلیتوس جنگ) میان نور و ظلمت، ظهور و خفا است ولی برعکس نظر متداول منطق صوری، این

تضاد گرچه «جنبهٔ سلبی» دارد ولی به عدم یا فنای یکی از دو ضد منتهی نمی شود. اضداد در طبیعت و نیز در قلمرو نفس ـ چنانکه یونگ نشان داده است ـ نقیض یکدیگر نیستند بلکه ذوجنبتین اند. به جای نابود کردن یکدیگر، آنها به یکدیگر و با یکدیگر می زیند. همین امر در مورد دو ضد حیات و مرگ نیز صادق است. آنها نیز به یکدیگر بقا دارند.

به این ترتیب می توانیم به آسانی با هایدگر موافق باشیم که اصرار ورزیدن بر مسألهٔ زندگی بعد از مرگ، امر زائدی است. این مسأله به این دلیل واضح و بیّن مطرح نمی شود که محتملاً بعد از مرگ هیچ امر کاملاً متفاوتی به وقوع نمی پیوندد. این حرکت آونگی میان اضداد به حرکت خود ادامه می دهد و این امری کلّی و عام در «ذاتِ» خود هستی است که محتوم به استمرار و دوام است. در «ورای آن» هیچ امری شگفتی آور نخواهد بود، زیرا هر لحظه در اینجا و آن کنونی وجود ما، چون متشکل از فنا و ظهور آنی است (به تعبیر ابن عربی) اساساً خود نوعی شگفتی است. هر لحظه و آن، مرگ و حیات تازه‌ای است. بزرگترین معجزه‌ها، عجیب‌ترین عجایب، به تعبیر سوفوکل در نخستین سرود نمایشنامهٔ آنتیوگون این است که ما هستیم و نیستیم. معمای وجود انسان این است که زمان و تناهی (عدم) جزء مقوم وجود متعالی است؛ اینکه ما باید خود را گرفتار دام فنا کنیم تا قابلیت و صلاحیت «بقا و نامیرا بودن» را داشته باشیم، در واپسین تحلیل این «بقا و نامیرایی» چیزی است که ما باید از زمان، فنا و میرایی، بیافرینیم. به تعبیر هایدگر، ما باید قابلیت مرگ داشته باشیم تا بتوانیم به آن تعالی بخشیم. شاعر رومانتيك ويليام بليك[47] همین مفهوم (افلاطونی) را برعکس و به طور وارونه بیان کرده و گفته است که ابدیت عاشق فرآورده‌های زمان است.

گفتار سوفوکل مبنی بر اینکه انسان عجیب‌ترین عجایب است، از لحاظ فلسفی به این معنی است که انسان برخلاف دیگر موجودات زنده، ذاتاً مستقل از نوع خود است. در مقایسه با حیوانات که فعلیت ذات آنها محدود است به آنچه که از لحاظ زیست شناسی در حیطهٔ آن نوعی که به آن تعلق دارند، امکان پذیر است؛ انسان دارای چنین طرح ثابت و مشخصی نیست. فیلسوف معاصر اسپانیائی خوزه مورا[48] ویژگی خاص حالت وجودی انسان را بدین گونه توصیف کرده است:

«هريك از ما، اعم از آنکه بداند یا نداند و خواه دربند آن باشد یا

نباشد، در جست و جوی نمونهٔ اعلای خویش است. . . همهٔ موجودات حقیقی، جز انسان، قابلیت بودن یا شدن را دارد بدین معنا که قابلیت «چیزی بودن» یا «چیزی شدن» را دارد. ولی انسان علاوه بر این، قابلیت نبودن به معنای «ترک هستی خود» را دارد. به همین جهت است که مفاهیم «وجود» و «شدن» از لحاظ وجودی برای توصیف حقیقت انسان کافی نیست. به این معنی نظر سارتر مقبول به نظر می آید وقتی که می گوید زندگی انسان ـ یا «آگاهی»، «وجودلنفسه[۴۹]» ـ آنچه که هست، نیست بلکه آنچه نیست هست. از این حیث ما می توانیم حکم کنیم که انسان حتّی مقدّر به اختیار نیست. به معنای احتمالی کلمه، انسان مقدّر به هیچ چیز نیست حتّی مقدّر به انسان بودن.»[۵۰]

در ظاهر امر حکم به اینکه «انسان حتّی مقدّر به انسان بودن نیست» ممکن است در معرض بعضی از سوء تفسیرهای نیست انگارانه و ضد بشر انگارانه واقع شود. ولی راه‌دیگری برای تفسیر این گفتار صریح و اساسی، که امروزه به طور روزافزونی به عنوان متمایزترین جنبهٔ وجودی انسان تلقّی می شود، وجود دارد. اشارهٔ من به تفسیری است که از طریق پژوهشهای هانری کربن در زمینهٔ تصوف اسلامی و عرفان صوفیانه، که بر مدار و محور شخصیتهائی چون ابن سینا (متوفی ۴۲۸ ق)، ابن عربی (متوفی ۶۳۸ ق)، ملاصدرای شیرازی (متوفی ۱۰۵۰ ق)، سهروردی (متوفی ۵۸۷ ق)، خواجه‌نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ ق) و دیگران است، در دسترس غرب قرار گرفته است. در ارائهٔ آراء برخی از این متفکران، من در سراسر این مقاله از «روش تأویل» کربن پیروی می کنم.

معرفت دگرگون کننده

ملاصدرا که آثار او در چهار قرن گذشته تأثیر مهمی در فلسفهٔ ایران داشته، نظریهٔ انقلابی که در مابعدالطبیعهٔ ارسطوئی دربارهٔ ماهیات به وجود آورده است، بیش از همه معروف است. طبق نظر ارسطو ماهیاتِ اشیاء اصالت و تقدم دارند ولا یتغیّرند؛ وجود در ذات و قوام این ماهیات تغییری ایجاد نمی کند. ملاصدرا این نظام را معکوس می کند و اصالت را به وجود می دهد: فعلیت و نحوهٔ وجود است که

ماهیت را مشخص می کند. در نتیجه ما باید وضع انسان را همچون موجود ثابتی تصور نکنیم؛ بلکه او را در معرضِ مراتب شدت و ضعف بدانیم. در مابعدالطبیعهٔ وجودی ملاصدرا، انسان وجود قابل انعطافی دارد [یعنی مشکّك است]. به تعبیر کربن «انسان بودن، متضمن داشتن مراتب متکثری است که از دیوِ انسان نما شروع و به مرتبهٔ وجود متعالی انسان کامل ختم می شود. آنچه را که انسان جسم می نامد مراتب متکثری را طی می کند؛ از جسم کائن و فاسد که در این عالم است به جسم لطیف [مثالی] و حتی جسم الهی.»[۵۱]

اگر قرار باشد معنویت کاذب غربی، که در آغاز مقاله بدان اشاره کردیم، جای خود را به تصویر اصیل تری از انسان بدهد، قدمی که باید در جهت درست باشد این است که کوشش کنیم تا «اصالت وجود» صدرائی را با «فرشته‌شناسی» ابن سینائی تلفیق کنیم؛ که این فرشته‌شناسی میان فرشتگان (یعنی نفوس سماوی) و نفوس انسانی و یا «فرشتگان ارضی» که محرّك و مدبّر اجرام ارضی هستند تجانسی برقرار کند. فرشتگان (یعنی فرشتگان اعظم مقرّب یا عقول محض) قرینهٔ سماوی و مثال ملکوتی افراد انسانی هستند که به اسمهای مختلفی مانند «فرشتگان مدبّر»، «هادیان و همراهان»، «امدادکنندگان»، «ارباب انواع سماوی یا ارباب انواع ملکوتی» نامیده می شوند. «عالم ملکوت [عالم فرشتگان] قلمرو عقل فعّال است که به نوبهٔ خود با فرشتهٔ اعظم میکائیل، با روح القدس و حکمت ایمانی[۵۲] قرابت دارد. بینش اساسی ابن سینا این است که نفس انسان، نه به واسطهٔ وحدت آن با بدن، دارای تفرّد و تشخص می شود. [چنانکه ارسطو قائل است]، بلکه از این طریق که آئینهٔ کاملاً صیقل یافته برای فرشتهٔ خود می شود و نسبت یك به یك بودن به آن پیدا می کند. این امر بدان معنی است که نفس انسانی تحقّق فعلیّت فرشته بودن خود را به واسطهٔ یك اشراق تدریجی است که در زمین کسب می کند. ولی برخلافِ اربابِ انواع ملکوتی، نفس انسان ممکن است از مثال ملکوتی خویش منصرف شود و نسبت به وجود خودش صادق نباشد و فعلیت شیطانی را در خود متحقّق سازد.[۵۳]

به این ترتیب آنچه را که در ابن سینا (و نیز در عرفان اسماعیلی) ملاحظه می کنیم، اعتلای وجود انسان است؛ به اینِ معنا که طبیعت انسان دیگر یك «طبیعت فی نفسه» نیست و به جنبه و حالتی کاملاً متغیّر مبدّل می شود: انسان باتوجه به اصل و مبدأ خویش، و اگر بپذیرید به فرشته گونگی[۵۴] فراخوانده می شود.[۵۵] و

این در واقع همان است که هولدرلین گفته است: «ما هیچیم؛ آنچه که در پیِ آنیم همه چیز است». دربارهٔ همین معنا هایدگر در رساله‌ای دربارهٔ اصالت بشر چنین بحث می کند که تعریف متداول انسان، به عنوان حیوان ناطق، انسان را در درون جنس حیوان که با فصل ناطق مشخص شده قرار داده که در جنس حیوان، به عنوان یك کیفیت مشخص، مندرج است. به نظر هایدگر، این تعریف از شأن انسان می کاهد. اما چنانکه هانس یوناس، یکی از مراجع معتبر دربارهٔ مذهب غنوصی و یکی از شاگردان هایدگر، بدرستی اظهار داشته: «در واقع کاستن شأن انسان از نظر هایدگر این است که انسان را، در هر مرتبه‌ای که باشد، در متن طبیعت فی نفسه قرار دهیم.»[56]

ابن سینا به جای اینکه راجع به ماهیت انسان سخن بگوید مسألهٔ «تفرّد خاص» را مطرح کرده است یعنی تفرّدی که «دیگر مندرج در تحت نوعی نیست بلکه خود، نوع خود و رب النوع آن است.» تفرّد و تشخص نفس انسانی از اینکه به صورت حیوان ناطق تصویر بشود، امتناع می کند زیرا نه تنها تفرد عددی را در یك نوع واحد وضع می کند، بلکه تشخص خاص خود را وضع می‌کند».[57] این امر با میل طبیعی ای که بین نفس انسان و عقل فعال ملکوتی وی وجود دارد، حاصل می شود زیرا درست به همان گونه که نفس انسان نمی تواند بدون رب النوع ملکوتی خویش تقرر داشته باشد، این رب النوع ملکوتی نیز به نفس انسانی، به عنوان یك واسطهٔ قابل و فایق، محتاج است تا جریان قوای خود را به این عالم منتقل کند.

به تعبیر کربن، تشخص نفس به معنایِ «شنیدن و پیروی کردن این فرمان است که بشو آنچه هستی».[58] شاید همین اصل است که در مغیّبات معروف معبد دلفی به صورت «خودت را بشناس» تجسّم یافته و آن بیش از آنکه تشویقی برای درون نگری باشد دعوتی بود تا ضمیر ناخودآگاه، خودآگاه بشود؛ یعنی شناختن قوا و استعداد خود برای فراتر رفتن و تعالی یافتن از انانیت و شخصیت و به قول یونگ «خودی خود شدن [خویشتن]» و به تعبیر ابن سینا «خود را بشناس» به معنای «فرشته و ملك خود را بشناس» است.

مع هذا ما باید تأکید کنیم که این فعلیت یافتن یا ملکوتی شدنِ نفس، یك رویداد طبیعی نیست؛ بلکه باید نتیجهٔ یك جهشی بوده باشد. تشخص امری نیست که برای انسان خواه‌ناخواه حاصل شود؛ بلکه باید خلق شود. این جهش راه‌حلّ

خلاقی را تشکیل می دهد که خاصّ هر نفسِ فردی است. کربن همین معنا را با تأکید براینکه تشخص «یك رویداد نفس است که در درون نفس و برای نفس واقع می شود، بیان کرده است. به این ترتیب واقعیت آن، برای هر نفسی و با هر شخصی (نفسی) تشخص می یابد. آنچه را که هر نفسی واقعاً می بیند در هر مورد در صرف دیدن آن است. وسعتِ دیدن آن، افق آن، در هر مورد توسط قابلیّت و بُعد وجودی آن مشخص می شود.»[۵۹] و نیز: «آنچه را که نفس در واقع مشاهده می کند، فقط برای آن قابل مشاهده است، و نفوس دقیقاً از طریق نحوهٔ ادراکشان و قابلیتی که برای ادراك دارند، از یکدیگر متمایز می گردند.»[۶۰] نتیجهٔ این نوع تشخص این است که وجود و سرنوشت نفس بعد از مرگ، یعنی «تشخص خاص آن» به میزان اشراقی که بر روی زمین کسب کرده، و برای آن حاصل شده، متکی است. شهود و بصیرت نفس در آخرت با وجود آن متناسب است. اگر بخواهیم آن را به طور خلاصه بیان کنیم [چنین می شود]: «ما آنچه را که به آن عشق می ورزیم، کسب خواهیم کرد.» به عبارت دیگر نحوهٔ ادراك ما به نحوهٔ وجودِ ما تعلّق دارد. از نقطه‌نظر علم روان شناسی و شناخت‌شناسی (علم المعرفه) آنچه را که می بینیم از طریقی که آن را مشاهده می کنیم، متعیّن می شود. آخرالامر چنانست که ویلیام بلیك (شاعر انگلیسی) گفته است: «انسان چنان که هست می بیند».

ارتباط متقابل میان دیدن و وجود (فاعل شناخت و متعلق شناخت، انسان و طبیعت، عالم صغیر و عالم کبیر)، معمولاً به عنوان مسألهٔ «دایرهٔ تأویل» معروف است. به بیان کلّی «دایره» به این معنی است که روشِ پژوهش را نمی توان از متعلّق پژوهش منفك کرد؛ زیرا هر روشی، یعنی گزینش افزارهای مناسب، خود نوعی تفسیر است. طبق نظر هایدگر، دایرهٔ ادراك یك دور باطل نیست؛ بلکه جنبه‌ای از نظام معنائی است که در قوام وجودی دَزاین ریشه دارد که آن «تعبیر و بیان وجودی نظام قبلی خودِ دَزاین است.»[۶۱] ما نمی توانیم بیرون از این نظام قدم نهیم، چنانکه انسان نمی تواند از پوست خود خارج شود. بنابراین آنچه را که حائز کمال اهمیت است، بیرون رفتن از دایره نیست؛ بلکه وارد شدن در آن از طریق درست است. «جهشی است به درون دایره، به طور ازلی و به نحو کامل.»[۶۲] در نتیجه دَوْری که ما در وجود دزاین می یابیم چیزی عجیب‌تر از اعتراف به ارتباط متقابل عوامل گوناگونی که غالباً در فعالیت انسان یافت می شود، نیست. چنانکه دمسکی

گفته است: «در اعمال انسان چیزی به عنوان علیّت متقابل وجود دارد. . . ؛ و یا در دراین یك نظام دوری وجودی موجود است.»[۶۳] اگر بخواهیم آن را به صورت مثال ارائه دهیم، می گوئیم: عشق زاده می شود و رشد می یابد؛ زایش و رشد آن تناسب مستقیم با قوّت و قدرت ایثار انسان دارد و ایثار انسان در تناسب مستقیم با عشق انسان رشد می یابد.

اکنون تنها فرق میان جهش هایدگری به درون دایره و راه‌حلّ خلّاق ما در بالا این است که ما محیط دایره را به نحوی بسط داده‌ایم که نه تنها ارتباط متقابل میان وجود و شهود معمولی مشاهده شود، بلکه هم چنین مشتمل بر تطابق حاصل میان کشف و شهود از یك سو و حقیقت فوق حسی یا واقعیت خیالی از سوی دیگر، بشود. به عبارت دیگر ما به دایرهٔ قدیمی هرمس جهیده‌ایم؛ دایره‌ای که مرکز آن در همه جاست و محیط آن در هیچ جا. در این دایرهٔ جادوئی قابلیت و استعداد نفس برای شهود هیچ حدّی ندارد و به همین نحو استعداد آن، برای بودن آنچه را که شهود می کند، حدّی ندارد. در حکمت باطنی ابن سینا، درست به مانند مابعدالطبیعهٔ تشکیکی ملاصدرا، علم و معرفت دگرگون کننده است و مایهٔ نجات و رستگاری است (و به تعبیر هایدگر وجودی است): آن نوع حقیقتی را که با خواست نفس تطابق دارد، خلق می کند.

بنابراین آن پدیدار حقیقی، چیزی جز دایرهٔ خلّاق نیست. پدیداری که می تواند مورد ادراك خود قرار بگیرد فقط به وسیلهٔ نفسی که فرشتهٔ خود را «می شناسد» که کم و بیش با آن در یك رابطهٔ یك به یك اتحاد دارد. در تصوف ایرانی چنین ادراکی در عالم ملکوت یا عالم مثال به وقوع می پیوندد که عالم برزخ؛ یعنی عالم خیالی که متعلق کشف و شهود است یا عالم ملکوتی (عالم مثال در نظر کربن) که میان عالم محسوس و قلمرو «عقول محض» واقع شده است. آن وسیله‌ای که موجب کشف و شهود در عالم می شود، عبارت از «همت» است؛ یعنی قدرت خلاقهٔ قلب و این کشف و شهود فی نفسه عبارت از «نفوذ به آن عالمی است که مشاهده می کند».[۶۴] به تعبیر جیمز هیلمن، که روان شناسی رب النوعی او تاحد زیادی مدیون کربن است، «همت حالتی است که در آن صور خیالی را که ما ساختهٔ خودمان می پنداریم، در واقع بالفعل به ما ارائه می شود؛ البته نه به عنوان ساخته و پرداختهٔ ما، بلکه در حکم آفریده‌هائی اصیل که به نحو حقیقی خلق شده است.»

قلب، عضو لطیفی [لطیفه‌ای] است که امکان سوّمی را میان ذهن و ماده مهیّا می کند. «هر صورت خیالی در خودِ کیفیات مربوط به آگاهی و کیفیات مربوط به عالم ماده را نظام می بخشد و به صورت خیالی واحد، که در عین حال از تأثیر متقابل آگاهی و عالم سخن رفته در می آورد.»[۶۵] آنچه را که هیلمن «عقل مثالی و خیالی» می نامد، طبق نظر کربن «وجود حقیقی» را تشکیل می دهد.[۶۶]

بنابراین به عقیدهٔ ما پدیدارشناسی کار خود را در سطح آگاهی عادی یا بحث فلسفی استدلالی آغاز نمی کند بلکه شروع آن در مرتبهٔ برزخی «عقل مثالی» است. ابتدای پدیدارشناسی، عالم ملکوت است که در آنجا روح جنبهٔ مادی و ماده جنبهٔ روحانی پیدا می کند. مکان کشف و شهود و واقعه‌ها در هیچ جای فضای حسّی قرار نگرفته و به تعبیر کربن «جای آن، همه جا است».[۶۷] آن جائی است که متعلق به همه‌جاست، دایره‌ای است که مرکز آن در همه‌جا قرار گرفته است.

عالم متجسّم

کربن نشان داده است که الهیات رسمی غرب، با قراردادن مفهوم طبیعت انسانی به جای فرشته در حکم رب النّوع انسان، ارتباط مستقیم بین آنها را گسسته است و این حرکتی است که معلول ردّ نظریهٔ افلاطونی و ابن سینائی دربارهٔ صدور و فیض ازلی و ضروری عالم است. در نتیجه، تکثر و تعدّد موجودات ملکوتی و سلسله مراتب آنها دیگر وجهی نداشت زیرا دیگر سلسله مراتب موجودات یا وسائط ایجاد خلقت در بین نبود. فقط خداوند است که علت واحده و بی واسطهٔ همهٔ موجودات است. در اینجا ما نمی توانیم وارد مسألهٔ توحید در غرب و خصومت خستگی ناپذیر آن با همهٔ اَشکال شرك بشویم. کافیست بگوئیم که برای یك دین توحیدی صرف این عقیده که نفسِ انسان به وسیلهٔ یك فرشته ایجاد شده و غایت و عظمت خود را در فرشته خواهد یافت، غیرقابل قبول است؛ زیرا محتملاً مسألهٔ بقای فرد را بعد از مرگ [معاد] به مخاطره می اندازد.[۶۸] البته مسأله در اینجا این است که منظور از «نفس شخصی» و «شخصیت» چیست؟

در معادشناسی ابن سینا و سهروردی «بقای» نفس، امری مفروض [معطی] یعنی یك حالت طبیعی نیست. چنانکه کربن گفته است: «ممکن است چنین شود که نفس «بمیرد» چنانکه نفس می تواند با هبوط به مادونِ خود، یعنی سقوط به مرتبهٔ

دون نفس انسانی و با فعلیت دادن استعداد و قوهٔ شیطانی و بهیمی در خود، بمیرد. این همان جهنمی است که انسان در درون خود دارد. درست همان گونه که سعادت نفس، اعتلای آن به مرتبهٔ مافوقِ خود و شکوفا شدن استعداد ملکوتی اوست.»

آنچه که در احوال بعد از مرگ در انتظار انسان است، استمرار چیزی که ما آن را «شخصیت» می نامیم نیست؛ بلکه عبارت از تحقّق یافتن فرد ذاتی است که همان صورت رب النوعی اوست که «در صیرورت بعد از مرگ. . . شاید به طور لایتناهی از «شخصیت» فلان بن فلان تعالی یابد.»[69] مع هذا دراین احوالِ فوق فردی ما به صورت «کلی» خویش باقی می مانیم. کلّهای متعیّن که در آن، در یك وضع تغییر یافته، همهٔ جزئیات وجود ارضی [جسمانی] ما حفظ می شود. زیرا تعالی یافتن از «شخصیت»، عبارت از محو شدن در دریای الوهیت، که نامتعیّن و توأم با سعادتی مبهم باشد، نیست؛ بلکه برعکس تحقّق یافتن «فردیت خاص» انسان است. این حالت به زبان اشارت، حالت قطرهٔ آبی نیست که در اقیانوسی ناپدید و در آن محو شده باشد، بلکه در این مورد بهتر است بگوییم شبیه به حالت اقیانوسی است که در قطرهٔ آبی وارد شده است.

گرچه ممکن است به نظر عجیب آید ولی به عقیدهٔ من نظرِ هایدگر در مورد انسان کاملاً با نظر ابن سینا و سهروردی تطابق دارد. تنها شرط ما در اینجا این است که ما دازاین را در درون دایرهٔ بزرگتری قرار می دهیم که هیچ حدّ و مرزی برای آنچه که انسان می تواند باشد، ندارد. ما باید با این ملاحظه آغاز کنیم که نظام وجودی دازاین به بهترین وجه آن تحت عنوان حوزهٔ مناسبات (کون فی العالم هایدگر) فهمیده می شود. از این حیث دازاین هرگز عبارت از انسان به معنای رایج منِ متشخصّ، یا به عنوان یك جوهر نفسانی باقی و فناناپذیر، نیست؛ بلکه از همان آغاز کاملاً درگیر این عالم است. چنانکه محقق هایدگر شناس ویلیام بارت اشاره کرده: «وجود من چیزی نیست که در درون پوست من (یا در مغز یك جوهر مجرد غیرمادی در درون آن پوست) واقع شود؛ وجود من در یك دامنه و منطقه‌ای که آن عالم همّ و غم اوست، منتشر شده است.»[70]

طبق گفتار بارت نظریهٔ هایدگر دربارهٔ انسان [و وجود] را می توان نظریهٔ میدانی انسان (یا نظریهٔ میدانی وجود) نامید که تا اندازه‌ای به نظریهٔ میدانی اینشتاین شباهت دارد. به علاوه هیچ امر عجیب و غریبی دربارهٔ مفهوم انسان به عنوان یك

میدان وجود ندارد، زیرا آن با مشاهدات روزمرهٔ ما در مورد کودکی که به تازگی فرا گرفته است که نسبت به نام خود واکنش نشان دهد، کاملاً تطابق دارد. وقتی کودکی را با نام صدا می زنند محتملاً او نه تنها به خود اشاره می کند بلکه به مامان و بابا نیز اشاره می کند. در اینجا آنچه اتفاق می افتد این است که کودك نامی را که می شنود در حکم میدان یا حوزهٔ وجودی که با آن در ارتباط است، می شنود و نسبت به آن واکنش نشان می دهد، اعم از این که صدا، برای فراخواندن او به غذا یا به مادر و یا هر چیز دیگر باشد. او هرگاه که میدان و منطقهٔ وجودی را، که با آن اساساً در ارتباط است، می شنود؛ به طور پنهانی نام خود را می شنود که او را صدا می زنند.

مفهوم «میدان» طرز نگرش کلی ما را نسبت به شخص انسان تغییر می دهد. هایدگر انکار نمی کند که وجود من همیشه متعلق من است، آن یك واقعیت غیرشخصی نیست. با وجود این، «متعلق من بودنِ من بدین معنا نیست که در مرکز وجودیِ من، یك جوهر من بودن وجود دارد؛ بلکه به این معناست که متعلق من بودنِ من در سراسر میدان وجودی من نفوذ دارد.»[71] مسلماً این یك فکر غیرعادی است. آنچه را که هایدگر انجام داده انکار «شخصیت» یا شخص بودن برای انسان نیست بلکه آن را به شیوه‌ای بسط داده که در عمل و واقع هر چیزی در ضمن شخصیت قرار گیرد. شگفت این است که دقیقاً این نوع تشخص بخشیدن است که ذهن بشر اولیه را از ذهن انسان عصر جدید متمایز می سازد. در حالی که انسان عصر جدید قادر است آنچه را که «در بیرون» است جنبهٔ عینی دهد یعنی آن را غیر شخصی کند، در نظر انسان ابتدایی، به تعبیر یك انسان شناس معاصر، «نیروهای طبیعت را چنین می پندارند که آنها با زندگی اشخاص به هم بافته و آمیخته شده‌اند. اشیاء کاملاً از اشخاص متمایز نیستند و اشخاص کاملاً از محیط خارجی متفاوت نیستند. عالم نسبت به کلام و زمان واکنش نشان می دهد.»[72]

ما باید از این مسأله که تا چه حدّ تفکر هایدگر نمودار کوششی برای بازگشت به اساطیر قدیم و طرق اسطوره‌ای «کون ـ فی ـ العالم» است صرف نظر کنیم. آنچه آشکار می نماید تناظر چشمگیری است که میان طریق هایدگر از یك سو و عرفان قدیم (تصوف ایرانی، انسان شناسی اسماعیلیه و همتای غربی آن ا. سودنبورگ[73] و بلیك[74]) از سوی دیگر وجوددارد. در فرهنگ غرب علاوه بر هایدگر تنها متفکر بزرگ معاصری که به تعرضات بسیار دقیقی، ولی به همان اندازه ویران کننده، در

برابر نیروهای ویران کنندهٔ شخصیت دست زد؛ جیمز هیلمن است. چنانکه قبلاً تذکر داده شد چون او کربن را علاوه بر یونگ به عنوان یکی از صاحبنظران عمده روان شناسی (علم النفس) صور نوعی می شناسد، ما می توانیم بعضی از بینشهای او را برای درك بهتر اندیشهٔ کربن و متصوفه در مورد این موضوع، بکار بندیم.

برخلاف روان شناسی که جنبهٔ شخصیت بخشیدن به اشیاء را تقبیح می کنند و آن را به عنوان بازگشتی به شیوه‌های توهم آمیز و تخیلی تلقّی می کنند، هیلمن این اصطلاح را برای یك فعل نفسانی اساسی و به عنوان «تجربه، شهود و بیان صور وجود، به عنوان حضور نفسانی» بکار می برد. جنبهٔ شخصیت دادن به اشیاء باید از تشخص، که مبتنی بر اصالت نفسانیات است، ممتاز گردد و این تشخص (چنانکه مکتب انسان شناسی انگلستان در قرن نوزدهم، یعنی مکتب تی‌لر، فریزر، ولانگ) مستلزم این است که ما اشخاص اسطوره‌ای (خدایان، الهه و دیوها) را به صورت خودمان بیافرینیم و یا آنکه آنها فرافکنی ذهن ما باشند. مفهوم فرافکنی یا جاندار انگاشتن مادهٔ جامد (جوهر ممتد دکارت) مبتنی بر یك فرض کلامی است و آن این است که شخص انسان تنها حامل نفس است و یا مبتنی بر این فرض است که فاعلیت شناسائیِ من و جنبهٔ باطنی وجود من در واقع از آنِ من است و متعلقِ شخصیت من است. در واقع، جنبهٔ شخصیت دادن به اشیاء یك فعالیت ذاتی نفس است. «یك نحوهٔ هستی در عالم و نحوه‌ای از تجربهٔ عالم به عنوان میدان نفسانی است.» «آن یك نحوهٔ شناخت اموری است که نامرئی و پنهان اند.» یك «شناخت‌شناسی قلب است.» بالاخره هیلمن می گوید: «ما ابداً جنبهٔ شخصیت به اشیاء نمی دهیم . . . در آنجا که تخیّل حکومت می کند جنبهٔ شخصیت بخشیدن روی می دهد. . . شخصیتها [یِ اسطوره] خود را به عنوان موجوداتی مقدّم بر هرگونه کوشش ما برای شخصیت بخشیدن هستند. برای آگاهیِ اسطوره‌ای، اشخاص تخیل واقعی دارند».[۷۵]

در نظر هیلمن مفهوم «شخصیت بخشیدن» مستلزم این است که دعوت هوسرل به اشیاء فی نفسه را، که خود با دعوت هایدگر برای تحقیق دربارهٔ معیّت ماقبل مفهومی انسان و عالم عمق بیشتری یافته است، باید به معنای عمیق تری حمل کرد: ما باید به «آغاز» این معیّت در نفس مثالی برگردیم. شعار پدیدارشناسان، اکنون چنین است: رجوع به خود اشخاص (صور خیالی) کنید! هیلمن در این حکم

پدیدارشناسی، که ما باید به خودِ اشخاص و رویدادها برگردیم، سهیم است؛ «تا آنها خود را آنچنان که هستند به ما بنمایانند.» او هم چنین با جست و جوی پدیدارشناسان برای یافتن ذات و ماهیت آنچه که در جریان است، همگام است. ولی او «چیستیِ روان شناسی» را از سنت اصالت ماهوی [اصالت ماهیت] (یعنی ماهیت ارسطوئی)؛ و هم چنین از جست و جوی پدیدارشناسان در یافتن ذوات و ماهیات متمایز می کند. اشکال موضع پدیدارشناسی سنتی این است که «در تحقیق و بررسی آگاهی متوقف می شود و از ادراك این امر که ماهیت آگاهی، صور خیالی است عاجز است.»[۷۶]

اینك تأکید بر تقدّم قوهٔ **خیال**، این نتیجهٔ غیرمترقبه را در بردارد که تأویل پدیدارشناسی به تأویل مثالی و یا به نوعی بازگشت مثالی مبدّل می شود؛ یعنی بازگشتی به الگوها و نمونه‌های اسطوره‌ای و اشخاص نفس. «چیستی روان شناسی» به «چه کسی» مبدّل می شود. کلمهٔ دیگری که هیلمن برای بازگشت مثالی اشیاء به کار می برد کلمهٔ یونانی *epistrophē* است [که به معنای رجعت و سیر رجوعی است.] که همان معنای واژهٔ تأویل را در زبان عربی می دهد. تأویل «به معنای بازگرداندن چیزی به اصل و مبدأ، به صورت مثالی و رب النوعی آن است.» به تعبیر هیلمن تأویل، بازگشت پدیدارها [اشیاء] به اصول و مبادی آنها در نفس خیالی است و ضمناً باید توجه کرد که آن تاحدّ زیادی از آنچه که به اصطلاح «شخصیت انسانی» نامیده می شود، متعالی است.

به طور خلاصه هیلمن اشیاء را در پدیدارشناسی ماقبل هایدگری و نیز ادراك ماقبل تفکر عالم را نزد هایدگر متقدم به مرتبهٔ تخیل پایین می آورد. چنانچه قبلاً گفتیم در این مرتبه است که باید پدیدارشناسی آغاز شود. به تعبیر هیلمن، پدیدارشناسی «دریك عالم پدیدارهای ذی‌نفس»[۷۷] آغاز می شود.

ولی در هر صورت همگام با ابن سینا و عرفان اسلامی به نحو کلّی ما می توانیم حکم کنیم که پدیدارشناسی در مرتبهٔ فرشتگی [ملکوتی] آغاز می شود. کربن هنگام بحث از فرشتگان نگهبان در جهان شناسیِ ایرانی در سنت زروانی[۷۸] چنین می گوید: «هر مخلوقی از جزء زمینی و جزء آسمانی مقابل آن، که همان رب النوع یا فرشتهٔ آن است، ترکیب شده است. به این ترتیب در هر واقعیتی امکان دارد که ما یك شخص را ممتاز کنیم؛ یعنی ما واقعیت را از حیثِ یا در شخص ملکوتی آن

ادراك نماییم . » در سنت زروانی آن جنبهٔ سماوی، مینو (menok) ؛ و جنبهٔ زمینی، گیتی (getik) نامیده می شود. یك آسمان مرئی وجود دارد که متعلّق به گیتی است و یك آسمان سماوی وجود دارد که غیرمرئی است و همان آسمان مینویی است. زمین ما با یك زمین ملکوتی تطابق دارد. این تطابق میان جزء ملکوتی و ارضی در تمامی قلمرو وجود صدق می کند. هرچه که در عالم گیتی ظهوری دارد، در عین حال در عالم مینو نیز ظهور دارد. توجه کنید که مضاعف کردن مبتنی بر پدیدارشناسی ـ مانند آنچه که گفتیم یکبار و برای همیشه تمایزی را که هایدگر میان وجود و موجود قائل شده است ـ برطرف می سازد؛ و از این حیث به ارتباطی که هراکلیتوس میان موجود مرده و زنده قائل شده است، اعتبار می بخشد. امّا ما نباید نسبتی را که بین مینو و گیتی وجود دارد با تقابلی که در نظام افلاطونی میان صورت معقول و ماده یا میان کلی و جزئی است، یکسان فرض کنیم. زیرا مینو گرچه سماوی، نامرئی و معنوی است در عین حال «یك مرتبهٔ وجودی کاملاً مشخص و انضمامی» است. از سوی دیگر گیتی نمودار یك «مرتبهٔ مادی، محسوس، ارضی است ولی ماده‌ای که خود نورانی است و در مقایسه با ماده‌ای که واقعاً می شناسیم، غیرمادی است. »

در نتیجه ما می توانیم با کربن در قول به یك تأویل به حالت فرشتگی [۷۹] ؛ یعنی استحاله به فرشته‌گونگی از این حیث که در انسان شناسی عرفانی «ادراك همهٔ واقعیت به صورت ادراك، یا شهود یك شخص انضمامی می شود، همداستان شویم. » «همه چیز به وقوع می پیوندد گویی که مسألهٔ «او کیست؟» جایگزین پرسش «آن چیست؟» می شود. گویی تسمیهٔ یك شخص عبارت از تعریف ماهیتش است. [۸۰] به تعبیر دیگر مسأله‌ای که به طور مداوم از طرف عرفا مطرح می شود دربارهٔ ذات و ماهیات اشیاء نیست؛ بلکه دربارهٔ شخصیت آنهاست. مثلاً زمین کیست؟ آبها کیستند؟، گیاهان، کوهها و . . . کیستند؟ تأویل به حالت فرشتگی به این معنی است که تأویل به یك مفهوم انتزاعی کلّی باز نمی گردد، بلکه ما را به فرشته می کشاند.

طبق گفتهٔ حکیم ایرانی خواجه‌نصیرالدین طوسی، «بهشت مردی است و دوزخ مردی. »، «هر فکر حق و قول صدق و عمل خیر را روحانیتی است؛ [یعنی فرشته‌ای که نفس را در ترقّی استعدادی چنان دهد که قطع مدارج کمالات و لحوق و وصول به کلّ مبدأ خود بر او آسان شود، پس این نفس فرشتهٔ کریم باشد و روحانیات

فکری و قولیٍ و فعلی همه اجزا و آثار اویند و آن فرشته به حکم لَوْجعلناه ملکاً لجعلناه رَجُلاً مردی باشد.]»[81] در پیرامون این قضایا و قضایای مشابه آن طوسی تحلیلی را، که کربن - بعدها - «پدیدارشناسی» می خواند، بسط می دهد. «در بهشت بودن» یا «به این جهان آمدن» نحوه‌های متفاوت وجود وفا همه است. تعبیر «به این جهان آمدن» نمودار یك وجود صرفاً استعاری [مجازی] است، زیرا فقط وقتی معنی می دهد که ما انسان تجربی را به وجود حقیقی اش، ظاهر و بیرونی را به باطن و درونی، برگردانیم. آنچه را که ما در اینجا مشاهده می کنیم نحوه‌ای از تعقّل است که خود، مبیّن نحوه‌ای از وجود است. حتی هنگامی که انسان از لحاظ مادی در این عالم وجود دارد، یك نحوهٔ هستی بهشتی [مینوی] دارد؛ ولی این نحوهٔ بهشتی و ملکوتی وجود «فقط می تواند در شخصی تحقق یابد که آن شخص دقیقاً عین بهشت باشد. به تعبیر دیگر این نحوهٔ هستی در شخص او تجسّم یافته باشد.»[82] لذا اساساً می توان گفت که حقیقت یك عمل یا رویداد به آن شخصی که آن عمل را انجام می دهد، مبدّل می گردد؛ و این گفته به نوبهٔ خود بدین معنی است که هر فکر و قول و عملی، بهره‌ای از فرشتگی دارد. خودی - شخصیت[83]، فقط عاملی است در یك معنای سطحی و استعاری کلمه: فعّالتر از «من» آن اندیشه‌ای است که به واسطهٔ من تعقل می شود، و آن قولی است که به واسطهٔ من گفته می شود. به تعبیر خواجه نصیر طوسی: «نفس انسانی که باوّلِ وهلةٍ در محلّ قوت می باشد، امکان دارد که چون به فعل آید فرشتهٔ کریم باشد یا دیورجیم؛ و از این طرف یعنی فرشتگی و دیوی به هر طرف که به مثقال ذرّه‌ای میل کند آن میل یا موجب مزید قوت فرشتگی گردد یا موجب مزید قوّت دیوی شود.»[84] بنابر تفسیر کربن، از دست دادن ساحت فرشتگی «عبارت از مردن است چنانکه نفس می تواند بمیرد؛ پاسخگو نبودن به همتای سماوی و رب النوع ملکوتی است که دیگر پاسخگوی نفس ارضی نیست.»[85]

هایدگر و عالم مثال

پیش از آنکه به بحث خود ادامه دهم بجاست که نکته‌ای را در اینجا تذکر دهم. در این تأملات سعی من اشاره بر این نکته نیست که هایدگر «به طور ناآگاهانه» یك صوفی و عارف است، و همچنین علاقه‌مند نیستم که هایدگر را برحسب

فرشته‌شناسی ابن سینائی یا هر شاخهٔ دیگری از «عرفان» تأویل کنم. قصد من صرفاً نشان دادن این است که پدیدارشناسی مرگ او، بدون وضع یك قلمرو عالم مثال به عنوان حدّ ثالثی که حد فاصل و برزخ میان دو قلمرو سنتی و تصنعی ماده و روح قرار گرفته باشد، ناقص است. تاکنون من بر آنچه که به عنوان هایدگر جوان معروف است، تأکید کرده‌ام؛ هایدگری که سعی می کند با استفاده از اصطلاحات و ساخته‌های مفهومی بر مفروضات اصالت ماهوی و ثنوی مابعدالطبیعهٔ غربی فایق آید. این اصطلاحات به علت تحریك عاطفی خود نمی تواند کاملاً برای مقاصدی که با آغاز کاملاً نو در فلسفه ملازم است، مفید واقع شود. هایدگر در دوران اخیر عمر خود این حدود را رها کرده و بحثی فلسفی یا بهتر بگوییم خیالی را آغاز کرده است که در مجاورت شعر و شهود شعری رخ می دهد. اکنون وظیفهٔ ما این است که بکوشیم تا ببینیم در اندیشهٔ هایدگر این «شناخت شناسی قلب» از چه طریقی بر پدیدار مرگ تأثیر کرده است و تاچه اندازه می تواند به ما در فهمیدن مرگ در قالب عالم مثال در نظر کربن، کمك کند.

در رسالهٔ هایدگر تحت عنوان «زبان در شعر»، که دربارهٔ شعر گئورگ تراکل است، ما جالب‌ترین استعمال و کاربرد مفهوم مرگ را می یابیم. مرگ در آنجا به عنوان «هبوط» و «فنا» نمودار می شود و نفس که «بیگانه‌ای بر روی زمین است»، بدان فرا خوانده می شود.[۸۶] در ظاهر امر، تصور نفس به عنوان بیگانه و هبوط آن، اشاره به عقیدهٔ افلاطون است مبنی بر اینکه نفس محتوم و مقدّر است که از زنجیر وجود مادی رهائی یابد (بر روی زمین هجرت کند) و دوباره به موطن و مأوای حقیقی اش در ابدیّت بپیوندد. ولی هایدگر این عبارت تراکل را به نحوی تفسیر می کند که فلسفهٔ افلاطونی متعارف واژگونه می شود. «نفس»، که برای هایدگر ممثِّل خودِ انسان است، بیگانه‌ای بر روی زمین است نه به دلیل آنکه مأوی و موطن حقیقی آن جای دیگری است؛ بلکه به این دلیل که آن مأوای حقیقیِ خود را نیافته و مکان شایسته و مناسب خود را بر روی زمین پیدا نکرده است. نفسِ نُخست زمین را جست و جو می کند و در این جست و جو ذات و ماهیت خود را تحقّق می بخشد. در نتیجه آن هبوطی که نفس ضرورةً بدان فرا خوانده می شود در اینجا به عنوان «پایان حیات ارضی تصوّر نمی شود.» «نه فساد، بلکه دور افکندن و رها کردن صورت فاسد شدهٔ انسان است.» یعنی رها کردن آن صورت انسانی که «با رنگ آبی شفاف

نیست» یا «تقرری در تقدّس ندارد.»[۸۷] این هبوط عبارت از آن صورت غیر متأصّل انسان است؛ یعنی فرار از استبداد ابتذال، عادت و گناه تمسکّ به ظواهر امر.

ولی چرا هایدگر از واژهٔ «آبی» استفاده می کند؟ رنگ آبی با صورت متأصّل انسان چه ارتباطی دارد؟ در میان نویسندگانی که دربارهٔ رمز و تمثیل رنگها مطلبی نگاشته‌اند، رنگ آبی نمودار عالم خیال است. آبی، رنگ نفس مثالی و خیالی است. از این لحاظ بر «یك حالت ذهنی که دیگر به امتیاز میان عین و ذهن، نمود و بود، مربوط نیست دلالت می کند.»[۸۸] «سزان رنگ آبی را اساس و شالودهٔ عالم اشیائی که همبودی و معیت دارند، می داند... که آن مبیّن ذات اشیاء و نمودار بقا و دوام ذاتی و مستمّر آنهاست و آنها را یك بُعد غیرقابل حصول قرار می دهد.»[۸۹] ما هم چنین باید توجه کنیم که «ازرق پوش» شیوه‌ای رایج در زبان فارسی برای نامیدن صوفیان است و به عادت پوشیدن لباس آبی دلالت می کند.[۹۰] بالاخره هیلمن، گویی به بطور ناآگاه درحالی که به فلسفهٔ اخیر هایدگر اشاره می کند، می گوید: «گنبد کبود آسمان، صورتی خیالی و مثالی از عقل کل است. گنبد کبود آسمان جائی اسطوره‌ایست که پشتوانهٔ رمزی و استعاری تفکر مابعدالطبیعی می باشد. آن عبارت از ارائهٔ مابعدالطبیعه با صور خیالی است.»[۹۱] «بیگانهٔ» هایدگر اگر بنا باشد که زمین را کشف کند و از لحاظ شعری در آن مأوی و سکنی گزیند، «باید خودش را در فجر روحانی آبی گم کند.» «آن کسی که به زیر می رود، کسی نیست که رحلت کرده باشد به معنای مردن»، بلکه کسی است که «به پیش می نگرد در کبودی شب روحانی.» هبوط نفس صرفاً «هبوط به خلأ و فنا نیست»! «آن، هم چنین رسیدن به یك اقامت موقت در صبح زود است.»! شخص متوفی «از آن رگبارهای طلائی صبح زود»[۹۲] عبور کرده است.

درك این مطلب دشوار نیست که در این عبارات مهیّج، هایدگر به حدّ واسطهٔ خیال اشاره می کند. محلّ سکونت مناسب نفس، آن ظرف کیمیاست که در آن اجزاء خام ماده و روح به یك مادهٔ بسیار لطیفی، که از ادراك عقل بیگانه گشته به دور است، دگرگون می شوند. در واقع آن زمینی که بیگانه باید به آن باز گردد چیزی جز آن «ارض ملکوتی» (عالم هور قلیای) عرفانی نیست. عالمی است که در آن «خروج از فضا و مکانِ قابل اندازه‌گیری بدون اینکه انسان بتواند از امتداد خارج شود؛ امکان دارد.» و در آن «روح در حالی که شکل بدن به خود می گیرد، به

صورت جسمانیت معنوی می شود. » به قول کربن «عالم هورقلیا، ارض نفس است؛ زیرا عبارت از شهود نفس است. »[93] نفس به ارض تعلّق دارد، «شفاف از رنگ ازرق است. » و به صورت فرشته‌ای که به نوبهٔ خود مطابق و متناسب با جنبهٔ فرشتگی و ملکوتی نفس است، تشخص یافته است. به عبارت دیگر جوهر نفس از ارض ملکوتی به وجود آمده و از آن تشکّل یافته است و ارض ملکوتی یك فرا افکنی و ظهورِ خارجیِ نفس اشراق یافته، است. انسان ملکوتی و ارض ملکوتی واقعیاتی هستند که نسبت به یکدیگر رابطهٔ تضایف دارند. به عبارت دیگر، می توان گفت که درست به همان اندازه که زمین مخلوق انسان است، انسان نیز مخلوق زمین است به شرط اینکه هردو در «ازرق بودن» مثالی خودشان مورد التفات قرار گیرند. طبق نظر کربن، معنای دقیق دعای مزدائی این است: «خدایا ما را در زمرهٔ کسانی قرار ده که دگرگونی زمین را پدید می آورند. » [یسنا، بخش ۳، فصل ۹]

شایستهٔ توجه است که گوستاو تئودورفشنر، دانشمند آلمانی قرن نوزدهم که بعداً به بصیرت کشف و شهود روی آورد و مؤلف یك اثر فلسفی به نام زنداوستا است، یکی از شهودهای خود را گزارش داده که در آن زمین به عنوان یك فرشته تجلّی کرده است:

«در یك صبح بهاری برای قدم زدن بیرون رفتم. مزرعه‌ها سرسبز بود. پرنده‌ها آواز می خواندند. شبنم می درخشید. غبار برخاسته بود. گاهگاهی انسانی ظاهر می شد. گویی نور دگرگون کننده‌ای بر همه‌چیز پرتو افکنده بود. آن فقط ذرّهٔ کوچکی از زمین بود، آن فقط لحظه‌ای از وجود او بود. ولی در حالی که نگاهم هرچه بیشتر زمین را در آغوش می گرفت، به ذهنم اندیشه‌ای خطور کرد که نه‌تنها بسیار زیبا بلکه یك واقعیت بسیار صادق و واضح است و آن اینکه زمین یك فرشته است. فرشته‌ای آنچنان پربار و غنی، تازه و گلگون، که با متانت و جدّیت بسیار در آسمانها دور می زند و از خود جدا نیست؛ در حالی که تمامی وجه زندهٔ خود را به آسمان برگردانده است و مرا با خود به آن آسمان می برد که از خود پرسیدم چگونه اندیشهٔ انسانها به خود تنیده و از زندگی دور کرده تا بدانجا که به زمین به عنوان یك زمین خشك، سرد و خاموش نگریسته و فرشتگان را در بالایِ آن یا در پیرامون آن، در آن خلأ آسمان

جست و جو کرده و آنها را در هیچ جا نیافته است؛ ولی تجربه‌ای مانند
این خواب و خیالی بیش نیست و گذراست.»[۹۴]

موضوع دیگری که هایدگر را در جوار عالم مثال کربن و عرفان اسلامی قرار می دهد، با اندیشهٔ او و دربارهٔ «اشیاء» ارتباط دارد. در سراسر نوشته‌هایِ او که در دههٔ ۶۰ـ۱۹۵۰ منتشر شده، ما شاهد ظهور وجود در ماهیت اشیاء هستیم. مسأله‌ای که فکر او را در این مدت به خود مشغول داشته این است که شیئیت شیٔ در چیست؟ پژوهش او دربارهٔ ماهیت انتزاعی اشیاء، به طور عام نیست بلکه دربارهٔ شیئیت یك شیٔ متفرد متشخص معین انضمامی است. در مقاله‌ای که تحت عنوان شیٔ (*Das Ding*) نوشته، هایدگر یك کوزه را مورد نظر قرار می دهد. ماهیت یك کوزه، خود را در گنجاندن؛ یعنی در وحدتِ گرفتن و نگاهداشتن، نشان می دهد. وحدتی که وجود دارد فی نفسه و به جهت خود نیست بلکه این وحدت متوجهٔ به ریختن است. بعلاوه چهار رکن در ریختن یك آشامیدنی جمع شده است که عبارتند از:

۱) زمین از آن حیث که این آشامیدنی از زمین است. (مثلاً از چاه است یا شراب که از تاك است).

۲) افلاك که برف و باران را آب می کنند. خورشید و گرما در تولید آن آشامیدنی تأثیر دارد.

۳) موجودات فانی که عطش آنان فرو نشانده می شود و شخص نوشنده از آن آشامیدنی جان می گیرد.

۴) موجودات نامیرا، یعنی موجودات روحانی که به افتخار آنان یك آشامیدنی غالباً به عنوان هدیه‌ای برای خدایان ریخته می شود.

این چهار رکن «این رباعی» ماهیت کوزه را تشکیل می دهد. به این ترتیب یك شیٔ در کمالِ شیئیت خود چیزی بیش از یك دادهٔ حسی و واقعیت عینی ـ یعنی چیزی که «در دسترس ما» است می باشد؛ و به طور بی نظیری یادآور ارکان چهارگانهٔ وجودی، یعنی چهار صقع وجود به طور کلی، است. شیٔ در درون خود از لحاظ علم پدیدارشناسی، کلیّت عالم را جمع کرده است. عالم در کمال ظهور و بروز هر فردی و هر چیزی در عالم حضور دارد. به تعبیر هایدگر «در شیٔ شدن شیٔ، عالم عالَم می شود.»[۹۵]

این اندیشه که حواس ما می تواند «نامتناهی» (یعنی وجود منظور هایدگر) را در

هر چیزی کشف کند، به شاعر انگلیسی بلیك الهام بخشیده تا رباعی بسیار زیبای زیر را بسراید:

دیدن عالم در یك دانه‌شن
و تمام افلاك در یك گل وحشی
و نگهداشتن بی نهایت در کف دست خود
و ابدیت را در یك ساعت.

فرض ناگفته در ورایِ این روش مبتنی بر کشف و شهود نسبت به واقعیت این است که وجه‌تمایز میان طبیعی (مادی) و روحانی بی اعتبار است. مانند کشف و شهود عرفان اسلامی و صوفیه، عناصر و ارکان حسّی و ادراکی عالمی که «عالم می شود» و اشیایی که «شیئیت» می یابند، رها نمی شود بلکه حالت لطیف روحانی پیدا می کند و دگرگون می شود.

باوجودِ این، ما باید کاملاً برحذر باشیم تا مبادا ارکان چهارگانهٔ هایدگری را به شیوهٔ علّی و معلولی توجیه کنیم. ارکان چهارگانه به مانند اجزاء یك کل نیستند، مانند یك رباعی هستند و بالعکس. ارکان چهارگانه عین شیئیت شئ و شیئیت شئ عین ارکان چهارگانه است. این بدان معناست که یك شئ باید به عنوان یك حوزهٔ روابط و نسبت مورد ادراك قرار گیرد. من جمله آن را رابطهٔ طبیعی که عبارت از آسمان و زمین باشد، آن رابطه و نسبت انسانی که عبارت از آن موجودات میرا باشند؛ آن نسبت و اضافات الهی که عبارت از موجودات نامیرا و روحانی باشند. «به جای یك رابطهٔ مقولی علیّت، حرکت مستدیر اجزاء ساختاری است که به نحو متقابلی به یکدیگرِ بازگشت می کنند و به نحو متقابل، اساس تقوّم یکدیگرند.» به این ترتیب بار دیگر ما با دایرهٔ تأویل هایدگر مواجه هستیم که او آن را اکنون به نحو مثالی تر به عنوان «بازی آئینه‌ها» تعریف می کند. «هر یك از این چهار رکن ارکان دیگری را منعکس می کند و بدین وسیله خودش را منعکس می کند. بنابراین ذات و ماهیت هر رکنی از این ارکان عبارت از انعکاس سه رکن دیگر، در درون وحدت چهار رکن است.»[۹۶] این بازی آئینه را هایدگر پدیدار می نامد. «پدیدار از هر تعیّن مابعدالطبیعی ممکن وجود، غنی تر و پربارتر است. . . منشأ هستی را از لحاظ ذات آن، می توان از دیدگاه پدیدار مورد اعتبار قرار داد.»[۹۷]

مهمترین نتیجه‌ای را که می توانیم از بیانات فوق به دست آوریم این است که حرکت مستدیر چهار رکن نیازی به هیچ گونه اصل و مبدأ واحد تبیین کنندهٔ خارجی ندارد؛ ولی اگر آن متکلم الهی که در درون ماست در مورد به کار بردن کلمهٔ «خدا» در این باره اصرار کند، پاسخ این است که «مجموعهٔ آن مرتبهٔ الوهیت»[۹۸] در هر صورتی متجلی شده است: اقیانوس در قطره و هر قطرهٔ واحد نشان دهندهٔ اقیانوس است. به تعبیر هیلمن، «واحد (یعنی مرتبهٔ الوهیت) چیزی جدا و مقابل کثرات نیست که آنها را به عنوان اجزائی پراکنده و متباین و ناقص ترک کند؛ بلکه واحد به عنوان وحدتِ همهٔ چیزها با اسمی و وجهی بروز می کند.»[۹۹] هایدگر رابطهٔ علّی متقابلی را که ارکان چهارگانه را باهم مرتبط نگه می دارد، والاترین بازی می نامد که ما به تجربهٔ آن نائل نشده‌ایم و هنوز دربارهٔ ذات آن به نحو کامل تأمل نکرده‌ایم. «این بازی از آن جهت والاست که چون و چرا و علّت ندارد و بازی است برای آنکه بازی است و بازی باقی می ماند؛ والاترین بازی و عمیق‌ترین آن؛ ولی آن «فقط» همهٔ بازی است. بازی یگانه و واحد هستی و وجود، به عنوان زمینهٔ اشیاء هیچ جهت و زمینه‌ای ندارد. وجود به عنوان امری که فاقد جهت و زمینه است این بازی می کند و به عنوان تقدیر سهم وجود و زمینه را برای ما بازی می کند.»[۱۰۰]

آنچه را که هایدگر در این گفتارهای معماگونه درصدد بیان آن است ظاهراً این است که می خواهد بر این بینش هراکلیتوس تأکید کند که موجودات میرا و فانیان با بازی به خرج یکدیگر زندگی می کنند: در بازی «آئینه عالم» فانیان نامیرایان را خیال می کنند و نامیرایان، میرایان را. قدرت شاهانه به تعبیر هراکلیتوس نه منحصراً به نامیرایان تعلق دارد و نه به میرایان؛ بلکه به خودِ بازی تعلّق دارد. در وسط این بازی انسان ایستاده است. او عجیب‌ترین و اسرارآمیزترین چیزهاست که گاهی به سوی نامیرایی و گاهی به سوی میرایی در حرکت است. زیرا انسان هم مانند سه رکن دیگر آن ارکان چهارگانه شیئیت دارد. انسان شیئی است که شیئیت یافته؛ یعنی صورتی است که انعکاس عالم است. چنانکه عالم انعکاس انسان است. عالم چیزی بیگانه از وجود انسان نیست. آنچه را که انسان در وجود خارجی ادراک می کند، به شرط آنکه حواس او صاف و پالوده شده باشد، همه صورتهای خیالی هستند. «کثرت نامتناهی صور خیالی که اجسام لطیفه‌ای مانند او هستند، همهٔ آنها در ابدیّت، انسانهائی هستند.» به گفتهٔ بلیک «رودخانه‌ها، کوهها، شهرها، قریه‌ها

همه انسان هستند.» انسان «به درخت، گیاهان، ماهیان و پرندگان و چهارپایان می نگرد.» کل جهان بالقوه انسان است و همهٔ انسانها بالقوه فرشته‌اند.

** پی نوشتها و مآخذ:

1. Zoon Logon echon (rational animal)
2. mortal
3. otherworldly soul
4. *res cogitans*
5. *res extensa*
6. Gilbert Durand
7. Pseudo-Spirituality
8. Puffed up materialism
9. Gilbert Durand, «Exploration of the imaginal,» *Temenos* 1, pp.8-9.
10. alienation
11. Cosmos
12. nous poeitikos
13. See Aristotle, Nic. *Ethics* ,117a
14. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi* (Princeton University Press, 1969), p.12.
15. hypostases: One, Intelligence, Soul
16. Plotinus, *Ennead* iv.4.37;cf.v.l,6;5.7;Iv,4.37;3;9.
17. Buddhist Pali Canon
18. *mundus Imaginalis*
19. hermeneutical circle
20. phenomenology of quotidien
21. *Post mortem* state
22. *plus ca change plus c'est La mene chose*
23. ultimate non-event

۲۴. شادروان هانری کربن واژهٔ «Dasein» را به «واقعیت بشری» ترجمه کرده است.

25, 26. J.L. Metha , *Martin Heidegger* : The Way and the Vision (Honolulu: the University Press of Hawaii 1967), p.117.

27. Martin Heidegger, *Nietzsche* I (Pfullingen: Neshe, 1961), p.569.
28. Heidegger, *Being and Time*, trans, by John Macquarrie and Edward Robinson (NewYork: Harper and Row, 1962), p.67.

۲۹. ژان کریستین فردریش هولدرلین، شاعر، داستان نویس و درام نویس آلمانی (۱۷۷۰-۱۸۴۳) است. هم اوو هم آثارش مورد توجه متفکران مهمّی همچون کارل یاسپرس، مارتین هایدگر، ارنست کاسیرر و رومانو گاردینی بوده است.

30. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* 6. 4311.
31. Ontic.
32. Heidegger, *Being and time*, p.292.
33. Ibid., p.292.
34. philosopher of the absurd.
35. plunge into nothingness. See Adolf Sternberger, *Der Verstandene Tod* (Leipzig 1934), p.145;

Regis Jolivet, *Le Probleme de La mort chez M.Heidegger et J.P. Sartre* (Abbaye S.Wandrille, 1950), pp.11,12,17.

36. Heidegger, *Being and time*, p.292.
37. nullification.
38. Ibid., p.70.
39. Ibid., p.69.
40. Pendulum
41. Charles H.Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*. An editon of the Fragments with Translation and Commentary (Cambridge University Press, 1979), P. 227;cf.pp.214,226.
42. فصوص الحکم
43. hermeneutic phenomenology
44. See Heidegger, *Being and Time*, pp.25, 241, cf.Richard E.Palmer, *Hermeneutics* (Evanston, 111.: Northwestern University Press, 1969), pp.13. 136ff, 163.
45. به معنای یونانی aletheia از دو جزء: a به معنای «نه» و letheia به معنای «حجاب» است، کشف حجاب و کشف حقیقت معنی می دهد. شادروان کربن این واژه را «کشف المحجوب» معنی کرده است.
46. Heidegger, *Being and Time*, p.60
47. William Blake
48. Jose F.Mora
49. being for itself
50. Jose F.Mora, *Being and Death* (Berkley: university of California Press, 1965), p.164.
51. Corbin, *The Concept of Comparative Philosophy* (Glogonooza Press, 1981), p.19
52. pistis sophia
53. Jose F.Mora, *Being and Death* (Berkley: university of California Press, 1965), p.164
54. angelomorphosis
55. Corbin, «Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis» Eranos 5, pp.70-71
56. Hans Jonas, *the Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1958), p.333, note 11; cf.Heidegger, *über den Humanismus* (Frankfurt, 1949), p.13.
57. Corbin, *Avicenna*, pp.71-72.
58. *bid*, p.77
59. Corbin, «Divine Epiphany,» pp.70-71.
60. Corbin, *Avicenna*, p.92.
61. Heidegger, *Being and time*, p.195.
62. *Ibid*., p.363.
63. Demske, *Being, Man and Death*, p.34.
64. Corbin, *Creative Imagination*, p.180
65. James Hillman, «The Thought of the Heart,» Eranos 1970, vol.48, pp.135,136.
66. Corbin, *Creative Imagination*, p.180.
67. Corbin, *Mundus Imaginalis or The Imaginary and The Imaginal,» Spring* 1972, p.5.
68. See Corbin, *Avicenna*, pp. 107-109
69. *Ibid*., p.116
70. William Barrett, *Irrational Man* (Garden City, B.Y. Doubleday and Co., Inc.1958), p.215.
71. *Ibid*., p.219
72. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis* of *Concepts of Polution and Taboo* (NewYork: Prager, 1960), p.88.
73. E.Swedenborg
74. w.Blake
75. Hillman, *Re-Visioning Psychology* (NewYork: Harper and Row, 1975), pp.12,13,15.

76. *Ibid*., p.138.
77. Hillman, «*The Thought of the Heart*», p.164.

۷۸. آئین زروانی یکی از آئینهای بزرگ ایران باستان است که در زمان ساسانیان رواج داشته و پیروان آن «زروان اکرانه» را خدای بزرگ و خالق اهورا مزدا و اهریمن می دانسته‌اند.

79. *reductio ad modum angelicum*
80. Corbin, «Cyclical Time,» p.164.

۸۱. نصیرالدین طوسی، تصورات یا روضة‌التسلیم. تصحیح ولادیمیر ایوانف، تهران. نشر جامی. ص ۵۴.

82. Corbin, «Cyclical Time», pp.165-66.
83. ego-Personality

۸۴. طوسی، تصورات، ص ۵۶.

85. Corbin, «Cyclical Time» p.131
86. Heidegger, *Unterwegs Zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), p.42.
87. *Ibid*., p.46.
88. Hillman, «Alchemical Blue and Unio Mentalis,» Sulphur 1,1981,p.43.
89. Kurt Badt, *The Art of Cézanne* (University of California Press 1965), p.40.
90. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism* (Boulder: Shambala), p.157, note 121.
91. Hillman, «The Alchemical Blue,» p.44.
92. Heidegger, *Unterwegs Zur sprache*, pp.51,69,71.
93. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*; from Mazdean Iran to Shi'ite Iran (Princeton University Press, 1977), pp.Xii,88.
94. G.T.Fechner, *über die Seelenfrage*, 1891,p.170, cited by William James, *A Pluralistic Universe* (NewYork: Longmans, Green, and Co.,1932), p.164.
95. See Heidegger, *Vorträge ünd Aufsätze* (p Fullingen: Neske, 1954), pp.170-179.
96. Demske, *Being, Man and Death*, pp.152,453.
97. Heidegger, *Unterwegs Zur Sprache*, p.26, note 1.
98. Corbin, «*A Letter by Henry Corbin*», in D.L. Miller, *The New Polytheism* (Spring Publications, Inc., 1981), p. 3.
99 Hillman, «Psychology: Monotheistic or Polytheistic,» in D.L.Miller, The New Polytheism, p. 131.
100. Heidegger, *Der Staz von Grund*, (p Fullingen; Neske, 1957), pp. 186.188.

۱۲

فایدون[1]

سید ابوالقاسم پورحسینی

پیش از آن که از رسالهٔ فایدون بحث کنیم بهتر است که از روش سقراطی آغاز نمائیم. سقراط را رسم بر این بود که در مباحثات خود با شاگردان و عامّه پرسشی را آغاز می کرد و آنها را وادار به پاسخ دادن می نمود و با خوشروئی جواب حریف را می شکافت و با سئوالی دیگر او را وادار به تفکر می نمود. پاسخ دهنده ابتدا چنین می اندیشید که به آسانی جواب قانع کننده‌ای را بیان داشته است، ولی اندك اندك در می یافت که باید در اظهارنظرها به تفکر بیشتر پردازد.

سقراط اشکالات و ایرادات خود را با ملایمت و مدارا و آرامی اظهار می داشت تا شاگرد، احساس خفت و شرمساری نکند و بتواند از اندیشیدن و تفکر به نکات تازه‌ای پی برد. همیشه سقراط اظهار نادانی می کرد و می گفت باید با محاوره[2] و پرسش، پاسخ حقیقت را کشف کرد. همین پرسش و پاسخ را روش سقراطی نامیده‌اند مکرراً از سقراط شنیده شده بود که: «من مانند مادرم به زایاندن افکار جوانان کمك می کنم و در زایش اندیشه به آنها یاری می نمایم»[3] این روش سقراط

یکی از روشهای مهم آموزش و پرورش قرار گرفت و بعداً در دانشگاهها هم مرسوم گردید.

وقتی که سقراط در بین شاگردان قرار می گرفت، اول با خوشروئی یك سئوال را طرح می کرد و هر کدام از آنها حق داشت هر نظری که دارد اظهار کند و نیز هر دانشجوئی می توانست به پاسخ دوستش جواب بدهد یا پرسش دیگری را مطرح کند، هرکسی در بحث آزاد بود و هرچه که می گفت، به شرطی که خارج از حیطهٔ موضوع بحث نبود، مسموع واقع می شد؛ و سقراط نمی گذاشت که سیر فکر از اصل موضوع منحرف شود و سقراط قبل از همه‌چیز، طرز استدلال منطقی و راه و روش تفکر را به شاگردان و نوآموزان می آموخت. در هر جلسه بحث، هدف سقراط تفهیم یك موضوع واحد به عنوان اصل و ریشه بود ولی شاخ و برگهای زیادی به مطلب داده می شد[۴] در روزگار پیش از سقراط عدّه‌ای از عالم نمایان به نام سوفسطائی[5] در یونان پیدا شده بودند که با مجادله و سفسطه هر امر غیر حقیقی را، حقیقی قلمداد می کردند و کار عمده آنها دو چیز بود یکی وکالت دادگستری و دوّم تبلیغ و پروپاکاند برای کسانی که می خواستند به نمایندگی مجالس مقنّنه یا قضائیّه و یا مقاماتی از قبیل شهرداری و غیره برسند و از این مشاغل ثروتمند می شدند از همه مهمتر دعوی بیجائی که در تعلیم و تعلم داشتند و به فرزندان ثروتمندان راه و روش سفسطه و مجادله را یاد می دادند و مدّعی بودند که به تربیت سیاستمداران برگزیده اقدام می کنند[۶] سقراط چون عمل آنها را بدآموزی می دانست و می دید که آنان با توسل به سفسطه بر روی حقیقت پرده می کشند، به معارضه با آنها پرداخت و سعی داشت که اوّلاً از خودکامی آنها جلوگیری نماید و ثانیاً نگذارد آنها جوانان را گمراه نمایند.

سقراط احساس رسالتی می کرد و همیشه می گفت ندائی از غیب به گوش من فرا می خواند که در تحرّی حقیقت دمی آرام نگیرم، والحق آنقدر استقامت و ایستادگی به خرج داد تا جان خود را در این راه از دست داد و به نقل مؤرخان فلسفه مغرب زمین اوّلین شهید راه حقیقت است و اینقدر احترام به قوانین مملکتی را لازم می شمرد که پس از محکومیت می توانست از زندان فرار کند و جان به سلامت ببرد. اما در مقابل پیشنهاد یکی از شاگردان که او را تشویق به فرار می کرد گفت: «من در اینجا زاده‌ام و در اینجا میخواهم بمیرم و اگر من از چنگ قانون فرار کنم در آن دنیا

جواب خدای قانون را چه بدهم؟ وانگهی در میان مردمی که به آنها پناه برده‌ام چگونه می توانم زیربار شرمساری به زندگی ادامه دهم و از همه بالاتر چگونه من که حقیقت را بیش از حیات دوست می دارم خود را راضی نگاه دارم که در واپسین ایام، زندگی را بر حقیقت ترجیح دهم».

دو نفر سوفسطائی به شورای قضات آتن که اعضاء آن به طور قرعه از بین عامّه مردم انتخاب می شود، شکایت بردند که سقراط جوانان را گمراه می کند او به آنان تعالیم تازه می دهد و دیگر اینکه خدایان قدیمی را قبول ندارد؛ قضات که تعدادشان قریب پانصد نفر بود و غالباً بی سواد بودند نفهمیده با اکثریت قلیلی رای دادند که یا سقراط جریمه بدهد، یا نفی بلد شود و یا به اعدام محکوم شود. سقراط نفی بلد را نپسندید و پشیزی برای ادای جریمه پیشنهاد کرد که مورد قبول واقع نشد و شِقّ ثالث پیش آمد.

* * *

رسالهٔ فایدون

فایدون یا فایدو، نام یکی از کتبی است که افلاطون آن را در دورهٔ کمال نویسندگی خود نگاشته و محاوره‌ای است که دقیق‌ترین ایّام زندگی شهید راه‌حقیقت، یعنی سقراط، استادش را در بردارد و در دقایق نزدیك مرگ که هر مرد شجاعی خود را می بازد، سقراط را مجسّم می کند که با نهایت متانت و استواری به استقبال مرگ می شتابد و برای شاگردان و دوستانی که در روز آخر عمرش به گرد او جمع آمده‌اند مانند هر روز به پرسش و پاسخ و محاوره می پردازد و با اینکه گفتگو از «مرگ» در میان است، سقراط چنان با خونسردی و عمق و فراست، مسائل را می پروراند که گوئی اصلاً خبری از مرگ نیست و چنان از ازلّیت و ابدّیت «نفس» دم می زند که پنداری نفس او به سوی عالم اعلا در سیر است.

قسمت اعظم رساله فایدون بحث دربارهٔ سرنوشت و بقای «نفس» است و سقراط وجود روح را قبل از بدن یعنی ازلّیت نفس را با مسئله «تذکر» (Reminiscenc) مربوط می سازد و همچنین بحث درباره «مثل» (Mosals) جمع مثال را که اساس فلسفه افلاطونی است مطرح می سازد و با استدلالات گوناگون درباره بقای نفس و سرگذشت آن پس از مفارقت از بدن مشروحاً به توضیح می پردازد و همین

استدلالات افلاطونی است که بعدها به مذاهب و یا دیانت‌های مختلف راه پیدا می کند، می توان این رساله را از اُمّهات کتب معنوی افلاطونی انگاشت.

حالا برویم سر شرح رساله: سقراط را در دادگاهی که مرکب از پانصد نفر از قاطبه مردم آتن که بطور قرعه تعیین می شد بنابر ادعای سوفسطائی محکوم به مرگ کردند بنا بر دو جرم:

۱ـ سقراط خدایان عامّه را قبول ندارد ۲ـ جوانان آتن را می فریبد. در حالی که نه ادعای اوّلی صحیح بود و نه مُدّعای دوّمی، زیرا خدای سقراطی (افلاطونی) عادل‌تر از همه خدایان آتن بود و تعلیمات سقراطی جوانان را با نیك آموزیهای استدلالی، هدایت می کرد که گول گروهی هوچی و پول پرست را (سوفسطائیان) که حق را ناحق می کردند نخورند.

سوفسطائیان پیوسته به دنبال دو شغل سودآور بودند یکی وکالت دادگاهها که حق مظلومان را ضایع می کردند و رواج فساد می دادند و دیگری این که برای داوطلبان نمایندگی در مجالس آتن زبان بازی و تبلیغات می نمودند. گفتار آنان لفّاظی و خطابی و خوش نما بود و مردم عوام و بی سواد را تحت تأثیر قرار می دادند و از این راه شهرت و ثروت بهم می زدند. اما سعی سقراط بر این بود که جوانان را از شرّ آنان نجات دهد و زمینه حق پرستی را در جامعه رواج دهد و می کوشید که با استدلال صحیح همگان را به تفکر وادارد تا از شرّ خرافات رهائی یابند و به حقیقت برسند و زندگی شخصی سقراط از هر لحاظ با فضیلت و تقوی توأم بود، با قناعت می زیست، ساده‌پوش بود، حرکات و سکناتش در همه جا حتی در مجالس بزم موقرانه و آموزنده بود و در شجاعت و بیان حقیقت ید طولانی داشت تا جائی که در آن هنگام که محکوم به مرگ شد و در زندان بود می توانست از زندان فرار کند و یا با پولی که شاگردانش می دادند می توانست از مرگ رهائی یابد ولی او به هیچ وجه طرق غیر حقیقی را نمی پسندید و به قانون کشوری اعتنا نهاد و راهی غیر از صداقت و حقیقت نپیمود.

مقرر بود که به او زهر بچشانند و او آماده مرگ شده بود ولی رسم آن روزگار چنان بود که تا آن کشتی بسوی دیلوس (Delos) از سوی آتنیان روانه شده برنگردد، هیچ مجرمی را نکشند همین امر سبب عقب افتادن مرگ سقراط شد تا اینکه روز واقعه برآمد و سقراط جام شوکران را با نهایت بی اعتنائی سرکشید و دانسته طریق

حقانیّت را پذیرفت و به مرگ نیشخند زد.

* * *

فایدون که یکی از شاگردان سقراط است در برابر پرسش یکی از فیثاغوریان که جریان واقعه مرگ را از او می پرسید چنین پاسخ می دهد:

روز مرگ‌سقراط تنها نبود و چند تن از دوسقان و شاگردان و فلاسفه که از فِرَق مختلف بودند در آنجا حضور داشتند ولی در آن روز افلاطون به سبب بیماری حضور نداشت من هم در آنجا بودم و حالت خاصی داشتم زیرا می دیدم که سقراط با متانتی که دارد مردی سعادتمند است و خدا با اوست و می دیدم که چگونه از مرگ نمی هراسد و از سوئی نگران بودم که می پنداشتم بزودی چنین مرد بزرگی از میان ما می رود و غالب دوستانی که حاضر بودند همگی غمگین و یکی دو نفر فوق العاده بی تابی می کردند...

وقتی که ما داخل شدیم زندانبان که مرد خوشروئی بود گفت دارند پای سقراط را از قید شکنجه می گشایند و به او خواهند گفت که روز، روز واپسین است و ما دیدیم که زنجیر را از پای او گشودند و زن سقراط گزانتیپ (xantipe) بچه در بغل و مغموم نشسته و چون شاگردان را دید بنای زاری را نهاد و به سقراط گفت: امروز آخرین دفعه است که اینان پای صحبت تو می نشینند و فردا تو دیگر نیستی. سقراط از ناله او به خشم آمد و به یکی از شاگردان گفت او را به خانه بفرستید، چون او را می بردند صورت می خراشید و های‌های می گریست[۷].

سقراط با وقار لب تخت نشست و پاهایش را که از آسیب قید راحت شده بود مالش می داد. گفت: (راحت و مسرت) با (درد و رنج) که ضد هم هستند با هم سازگارند. چون این آمد، آن یکی به دنبالش می آید. گوئی خدا این دو[۸] را به یك زنجیر بسته من تا بحال از زنجیری که به پایم بسته بود (رنج) می بردم حالا که (رنج) زنجیر نیست (راحت) آمده است.

یکی از شاگردان بنام سلیس یاکیس (celiec) از سقراط پرسید: استاد چه شد که شما یك عمر شعر نگفته‌اید ولی در زندان اشعاری سرودید؟ سقراط جواب داد: من یك خواب را مکرراً به انحاء مختلف دیده‌ام[۹] که به من دستور داده می شد که سقراط به یك فن مپرداز بلکه به فنون گوناگون بگرای، و من چون فقط به حکمت اشتغال می داشتم چنین می پنداشتم که بایستی در فن شعر هم طبع آزمائی کنم. از

این رو مدیحه‌ای برای آپولون (خدای معتبر آتن) سرودم و داستان دیگری را نیز به شعر درآوردم ولی بعد فهمیدم شعر تنها لفّاظی نیست و شاعر باید مضامینی نو بیافریند و واجد شرایط خاص باشد[۱۰] سقراط ادامه می دهد:

من امروز می روم . . . و هرکس فیلسوف است دنبال من می آید. قصد سقراط این بود که هرکس طالب فلسفه و حکمت است باید حقیقت را بجوید و از هیچ مشکلی حتی به قیمت جان روگردان نباشد.

* * *

یکی از شاگردان از سقراط می پرسید چرا خودکشی روا نیست؟[۱۱] سقراط پاسخ می دهد: زندانی نباید فرار کند. ما هم در این دنیا نباید از حیات فرار کنیم بلکه باید منتظر باشیم تا نوبت رفتن برسد چنانکه امروز نوبت رفتن من رسیده است. سقراط ادامه داد: مردم مملوك خدایند و اوست حافظ، حتی کسی که مرگش بهتر از زندگی است نباید دست به خودکشی بزند و باید امید به آینده داشته باشد.

سقراط افزود: فیلسوف که آرزوی مرگ می کند برای آن است که در آن سرا با مقرّبان خدا و خدایان همنشین می شود و چون خدایان مهربانند همنشینی با آنان لذت بخش است من از مردن خرسندم و می دانم که سرنوشت خوبان خوب است.

یکی پرسید استاد چگونه حکیم باید انتظار مرگ را بکشد؟ عجب تکلیفی است برای فلاسفه؟ سقراط جواب داد: شما نمی دانید فیلسوف چگونه مرگی را می طلبد؟ مردن، جدائی روان است از تن، یعنی مردن آزادی روان است زیرا تن به خوردن، نوشیدن، خوابیدن، آرایش و پیرایش گرایش دارد. از این جهت اهتمام فیلسوف در لذت تن نیست بلکه همّ فیلسوف معطوف به اکمال روان است و لذائذ روان از جمله دانش و فضیلت مقصود حکما است.

یکی از شاگردان درباره دانش توضیح خواست؟ سقراط گفت:

بعضی از معلومات ما از طریق حواس حاصل می شوند و چون حواس ناقص و ضعیفند دانش ناشی از حواس مقرون به اشتباه است ولی آنگاه که (عقل) بدون کمك محسوسات دانش و معلومات را در می یابد حقیقت را بهتر درك می کند. هرچه انسان از تن و لوازم آن پرهیز کند به حقیقت نزدیکتر می شود لذا چون فیلسوف لذائذ بدن را به هیچ می انگارد و دنبال لذّات جان می رود به حقیقت و سعادت نزدیك تر است و عقل برای جستن حقیقت باید از فسادهای تن برهد، زیرا

ضروّریات زندگی که مربوط به جسم است هر روز هزار مشکل پدید می آورد. امیال، شهوات، ترسها، نگرانیها، طمع ورزیها، تخیلات واهی، سفاهتها و جنگ و جدالها همه از سوی تن است و در مقابل فلسفه، عقل را بکار می گیرد وارستگی و استغناً فراهم می آورد و بدین سبب است که هرکس جویای سعادت و حقیقت است باید از تن بپرهیزد و به جان بپردازد. من چون کاملا از تن فارغ شدم سعادتمند خواهم گردید و در آن صورت که چهره حقیقت را می یابم زیرا تا پاك نشویم، پاك را نمی یابیم پس سفر من در جهت کمال امیدواری است. برای اینکه مرگ رهائی از قید تن است و بدین اعتبار است که فلاسفه مرگ را خوشایند می دانند پس فیلسوف سعادتمند است. چگونه کسی که یك عمر رهائی از چنگ تن را می جست حالا که فرصت آن فراهم شده، نگران باشد؟ چرا باید از مرگ ترسید؟ هرکس از مرگ بترسد حکمت را دوست ندارد و دوستدار مال و جاه است که مایه شرّ و فساد است.

یکی از شاگردان پرسید: بعضی ها می گویند روح پس از مرگ مجدداً به تن بر می گردد[۱۲] باید مدتی در جائی باشد آنجا کجاست؟ سقراط جواب داد: اگر در حال موجودات نظر کنیم می بینیم هر چیزی از ضد خود بر می آید چنانکه زشتی از زیبائی وزیبائی از زشتی و ناتندرستی از تندرستی و بالعکس و بزرگی از کوچکی و کوچکی از بزرگی و بیداری از خواب و خواب از بیداری، زنده از مرده بر می خیزد و مرده از زنده. بنابراین مرگ هم ضد زندگی است و این دلیل بر آن است که روان مردگان جائی دارد و اگر بنا باشد برگردند از آنجا می آیند و دور هستی ادامه دارد و اگر هر چیزی آغازی و پایانی داشت ضد از ضد بر نمی خاست و همه پایان یکسانی داشتند و چرخ زایش از پا می ایستاد، چنانکه اگر بیداران همه می خفتند و بر نمی خاستند همگان همیشه خفته می ماندند و بیداری در کار نبود و اگر مردگان زنده نشوند همه در عالم نیستی فرو می روند و در عاقبت همه مردگانند.

یقیین است که زندگان از مردگان[۱۳] بر می خیزند و نفوس مردگان موجودند. نیکان خوش اند و سعید و بدان ناخوش و شقی.

سقراط برای اثبات ازلیّت روح مسئله (تذکّر) را پیش می کشد و چنین می گوید: «علم انسان جز (تذکّر) چیزی نیست و علم در روح همه‌کس موجود است.»

در روزگاران گذشته روح ما با حرکت خدایان در آسمانها در گردش بوده و همه

حقایق را فرا گرفته و سپس چون به این دنیا هبوط کرده با دیدن اشیاء مشابه آنچه که در عالم بالا دیده است، مواجه می شود به یاد آن دیدنیها و شنیدنیها می افتد و با تذکّر و یادآوری، گذشته را احیا می نماید و علم پیدا می کند انسان تا چیزی را نداند به یاد نمی آورد.[۱۴]

آنچه را که نزد خدایان آموخته‌ایم به وسیله مشابهت یا مجاورت به یاد می آوریم همین تذکّر یا یادآوری است که موجب علم است و مفاهیمی مانند تساوی و برابری و تعادل، از دیدن امور مشابه حاصل می شود ولی چون حواس اشتباه‌کارند بایستی از اول تساوی مطلق، تعادل مطلق، زیبائی مطلق، خیر مطلق، حقیقت مطلق را شناخته باشیم. پس ما در موقع ولادت همه چیز را می دانستیم منتها فراموش کرده بودیم و علم ما به وسیله (تذکّر) حاصل می شود لذا بایستی پیش از ولادت وجود داشته باشیم و مسلّم است که جسم مادی توانائی هستی و وجود نداشته است و بدیهی است که روان ما پیش از آمدن به این دنیا باید وجود داشته باشد. بدین وسیله سقراط «ازلیت و آغاز نفس» را ثابت نمود.

یکی از شاگردان پرسید: این نیمی از بقای نفس است که اثبات شد نفس قبلاً وجود داشته است حالا باید ببینیم که چگونه روان بعد از جدا شدن از بدن هم وجود خواهد داشت؟ سقراط پاسخ داد: مگر ما نگفتیم که هر چیزی از ضدّش بر می آید و چون زندگان از مردگان پدید می آیند اگر روان وجود داشته بعداً هم وجود خواهد داشت و بالضرورّه حیات از مرگ است و جان و روان پس از مرگ یعنی جدائی نفس از تن وجود خواهد داشت.

سقراط گفت: علت اینکه شما از مرگ می ترسید این است که از کودکی شما را از آن، ترسانده‌اند و آن را مانند دیوی قلمداد کرده‌اند که باید با عزائم و افسون از آن پرهیز کرد ولی اگر مرگ را انحلال اجزا بدن بدانیم دیگر هراسی از آن نداریم حال ببینیم چه چیز انحلال پذیر است؟ امور بر دو قسم اند یا مرکّب یا بسیط، هر چیز مرکب به اجزا مستحیل می شود ولی بسیط انحلال ندارد چون جزء ندارد. انسان، اسب، جامه، سنگ و غیره از بین می روند زیرا مرکّبند ولی امور مجرّد تباهی و فساد نمی پذیرند.

چون نفس بسیط است و دارای اجزا نیست فناناپذیر است و تن چون مرکّب است به اجزا خود مستحیل می شود.

استدلال دیگر: امور یا محسوس و جسمانی اند و یا غیرجسمانی و غیرمحسوس، محسوس تغییر می پذیرد و غیرجسمانی و مجرد تغییر نمی پذیرند. تن محسوس است و جسمانی پس انحلال می پذیرد ولی نفس غیرمحسوس و غیرجسمانی است و انحلال نمی پذیرد و ابدی است یعنی همیشه خواهد بود چنانکه همیشه بوده است (ازلی). استدلال دیگر: گفتیم اگر روان و تن با هم باشند کدام یك از دیگری باید اطاعت کنند؟ مسلم است آنچه که فانی است به حکم طبیعت بایستی از آنچه باقی است تبعیت کند. آنچه زمینی است باید از آنچه ملکوتی است اطاعت نماید و نفس چون باقی و ملکوتی است، بر تن که فانی و زمینی است تسلط و غلبه دارد.

هرقدر مصریان بکوشند که تن را مومیائی کنند روزی فرا خواهد رسید که جسم منحل شود ولی نفس است که می رود نزد خدایان و اگر نیك باشد در سعادتمندی بسر می برد و نفوس بد در جائی سرگردان می گردند و تا زمانی که از آلودگیهای بدن و امور محسوس پاك نگردند راه نجات ندارند و چه بسا دوباره به ابدان مردم بد برگردند و همان زندگانی شهوانی و پست را ادامه دهند و محتمل است حتی در اجساد عقاب یا خر یا گرگ حلول کند، و چه بسا نفوسی که به دادگری و پرهیزکاری زیسته‌اند ولی حکمت نیاموخته‌اند در تن جانوران آرام و بی آزار مانند زنبورعسل و مورچه داخل شوند یا ممکن است دوباره صورت انسانی اختیار کنند اما رسیدن به مقام فرشتگان برای کسانی میسّر است که به حکمت و حقیقت و فلسفه پرداخته باشند و نفوس آنها کاملاً از تن پاك شده باشد. ندیده‌ای که فیلسوفان حقیقی از میلهای جسمانی و جمع مال و ثروت سرباز می زنند و مطیع هوی و هوس نمی شوند از درویشی و بی چیزی باك ندارند و در سیر ترقی و تکامل نفس هستند و جز به هنگام ضرورت وسائل زندگی را بکار نمی گیرند. فیلسوف همیشه خرد را رهبر خود می داند و چون خرد بالاتر از وهم و گمان است باید با خرد زیست و خرد است که به ما می گوید: مرگ چون رهائی نفس از قید بدن است پس با سعادت قرین است لذا مرگ ترس ندارد و نباید از مرگ ترسید. سقراط افزود: حالت فعلی من مصیبت نیست و رو کرد به شاگردان و گفت شما مرا کمتر از قو می دانید که چون بفهمد روز مرگ او رسیده و در می یابد که به ملاقات مخدوم خود می رود شادی می کند.[۱۵]

یکی از شاگردان پرسید مگر صدای تنبور امر نادیدنی نیست ولی تنبور و اجزایش دیده می شود و جسمانی است ممکن نیست نفس مانند همین آهنگ باشد و اگر چنین است با از بین رفتن اجزاءِ تنبور می بایستی آهنگ از بین برود و آیا اجزاءِ تنبور پس از برطرف شدن آهنگ باقی نمی ماند؟ پس چگونه نفس می تواند پس از انهدام تن وجود داشته باشد؟

سقراط گفت: اگر پیرمردی مرد و لباسش ماند باید گفت مرد فانی و لباسش باقی است؟ جواب این است: که آن پیرمرد خیلی لباسها را مصرف کرده و از بین برده و فقط آخرین لباس اوست که بعد از او باقی مانده. بدیهی است پارچه کم دوام تر از آن چیزی است که از انسان و آثار او باقی می ماند و نفس اوست که انسانیت او را تشکیل می دهد و اگر درست بخواهیم بدانیم خرد انسان است که مشخص اوست و وجه امتیاز او با سایر حیوانات همین است. از اینجا نیز می توان نتیجه گرفت که روح بادوام و باقی است.

* * *

در اینجا شاگردان شبهاتی وارد آوردند و به نقل فایدون سقراط با نهایت آرامش و طمأنینه پاسخ می داد که انسان باید همیشه عقل و خرد را راهنمای زندگانی خود قرار دهد. اگر کسی مطلبی و استدلالی را از روی تعقل نپذیرد پس از تعقل و تفکر دچار پشیمانی می شود و پشیمانی سودی ندارد. پس باید خود را در مغالطه و سفسطه مستغرق نسازیم و به دنبال استدلال و تعقل صحیح برویم چه بسا مردم نادان که به سفسطه و مغالطه می پردازند ولی دربند دریافت حقیقت نیستند و قصدشان فقط الزام و اقناع شنودگان است.[۱۶]

سقراط گفت منظور من اقناع مردم نیست و فقط دنبال حقیقت می گردم و چه بسا نتوانم به آن برسم ولی خود را اقناع می کنم که با تفکر و تعقل مسائل را تلقی کنم در همین جا اگر بدانم پس از مرگ نفس ممکن است فانی شود با تعقل خود را اقناع می کنم که در این دقایق آخر غم و غصه نخورم چه غم و غصه خوردن روزگار را تلخ می کند و تردید و دودلی رنج آور است و حتی اگر چیزی از مرگ ندانم حالا که بسوی آن می شتابم خیلی مسرورم زیرا بزودی حقیقت مرگ بر من روشن خواهد شد.

* * *

باز سقراط ادامه داد و گفت: اگر نفس را آهنگ و نغمه بدانیم می بایستی در

همه جانوران یکسان باشد ولی می دانیم در بعضی حیوانات از جمله انسان، نفوس دارای فضیلت بیشترند و قسمتی از نفس بر سایر اعضا فرماندهی می کند. در انسان خرد است که خشم و شهوت را سرزنش و منکوب می کند و هر چه قدر نفس با فضیلت باشد ملکوتی تر است. نفس آهنگ نیست بلکه مولّد آهنگ است و باقی می ماند. تن دارای اضداد است و تا اجزاء سازگارند صدائی بگوش می رسد و چون یك سیم[۱۷] آن پاره شد صدا ناموزون می شود.

* * *

سقراط موضوع را تغییر داد و گفت: که من مدتها درباره وجود (هستی) می اندیشیدم و عقاید فلاسفه را می جستم. یکی می گفت که (سرما و گرما) موجب فساد و تکوین موجود است، دیگری می گفت اصل همه چیز (هوا) یا (آتش) است آن یکی می گفت علت رشد (آب و هوا) و (خوراك) است. . . .

مطالعه این علل مرا به نادانیم آگاه‌تر می ساخت و نمی فهمیدم که چطور یکی با دیگری که افزوده می شود دو می گردد؟ چگونه چیزی را که به دو تقسیم کنیم نصف می شود؟ و نمی دانستم چرا یك، یك است و دو، دو؟ و چه علل طبیعی و غیرطبیعی موجب زایش و مرگ و علت هستی و نیستی است؟

روزی شنیدم که کسی کتاب آناکساگوراس را می خواند که اساس همه چیز عقل است خیلی فریفته این معنی شدم ولی چون به باطن فرو رفتم اندیشیدم که اگر عقل موجب ایجاد بوده همه‌چیز را به نیکوترین وجه درست می کرده و اگر کسی بخواهد علت چیزی را ببیند باید نیکوتر وجه را دریابد و او گفته بود که زمین مرکز جهان است. من می خواستم دلیل آن را هم گفته باشد و یا می خواستم در آثار او در مطالعه حرکت ستارگان و همه احوال و عوامل خلقت بپردازد و خیر عام و خیر مطلق را دریابد بعد دیدم او عقل را رها کرده و از هوا و اثیر(Ether) و آب و مسائلی از این قبیل سخن آغاز نمود و استدلالات عقلی را کنار گذارد و به توجیهات دیگر پرداخت و هنوز هم نمی دانم که مثلاً خیر چیست؟ و آیا خیر مطلق وجود دارد یا نه؟ مردم آتن (خیر) خود را در مرگ من می دانستند. لابد اگر من بمیرم جوانان آتنی خردمند می شوند و خدایان رایج را می پرستند. آیا حالا (خیر) من در چیست؟ آیا خیر من غیر از این است که منتظر مرگ خود باشم؟ ای کاش مردم علت را با وسائطی که مقدمه آن علتند فرق می گذاشتند مثلاً زمین را در مرکز و ساکن و محاط در عالم دور

زننده می دانند و بعضی آن را مانند هرمی می پندارند که هوا قاعده آن است (اینها وسائطند) ولی از قوه‌ای که عالم را به بهترین وجه بوجود آورده یعنی از قوه الهی دم نمی زنند و خیر را که وسیله پیوستگی امور است مدخلیت نمی دهند. نه نیروی الهی را می شناسند و نه خیر را، فقط از وسائط گفتگو می کنند. مدتها در جستجوی کسی بودم که (علت) را به من بشناساند ولی این توفیق رفیق من نیامد و برای خود به منظور درك حقیقت راهی یافتم و آن اینکه دیده تن را در برابر خورشید حقیقت قرار ندهم. چه این چشم محسوس در برابر تابش شدید نور خورشید کور می شود پس چشم تن بستم و چشم بصیرت گشودم و سعی کردم به وسیله روشنائی نفس همه چیز را بسنجم و این راه را اختیار کردم که بنارا بر این بگذارم که بهترین وجوه (خیر) را قاعده و اساس قرار دهم و هم در (وسائط) و هم در (علل) آنچه را که از (خیر) می یابم حقیقت بدانم و آنچه که با نیکوئی و خیر سازگار نیست غلط و خطا بپندارم. لذا به آنجا رسیدم که امری وجود دارد که به خودی خود خیر و زیباست[۱] و آن امری باقی و فناناپذیر است و آن (خیر مطلق) علتی است که نفس را باقی می دارد. بنابراین هرچه زیباست از (زیبائی مطلق) بهره‌ور است و هرچه خیر است پرتوی از (خیر مطلق) متضمّن است. هر کس غیر این چیزی درباره زیبایی بگوید بیجاست. به نظر من حلول (زیبایی مطلق) در زیبا موجب زیبائی اوست و هرچه بزرگ است از (بزرگی مطلق) و هر چه کوچك است از (کوچکی مطلق) بهره‌مند است.

علت این که یك و یك دو می شود این است که آنها از مثال دو (دوگانگی مطلق)[19] بهره‌مند می شود.[۲۰]

* * *

آنگاه سقراط گفت: گفتیم هر چیزی از ضدش بر می آید ولی باید دانست که چنین نیست که یك دفعه آتش آب شود، بلکه بایستی چیز دیگری مثل یخ وجود داشته باشد که حرارت آتش در آن تأثیر داشته باشد که یخ تبدیل به آب شود حالا باید چیزی باشد که (هستی) را بپذیرد و آن (نفس) است که همه حالات نفسانی و انسانی را می پذیرد گرچه حالات نفسانی متغیر است ولی نفس است که باقی می ماند و شباهت نفس در اینجا مانند (عدد) است که هم زوجیت را می پذیرد و هم فردیت را. زوجیت و فردیت عارض (عدد) می شود نفس هم با (زندگی) همراه است و هم با (مرگ)، چون مرگ آید هرچه مردنی است می میرد و آن جسم و ماده

است و هر چه نمردنی است نمی میرد و آن همان نفس است که باقی است و نفوس در سرای دیگر جاویدانند.

❋ ❋ ❋

سقراط گفت حالا که فهمیدیم نفس باقی است باید به تیمار و تربیت آن بپردازیم و سلامت انسان در این است که مردی نیکو و حکیم شود و گفته‌اند که چون کسی بمیرد فرشته‌ای که در زندگی با او بوده او را بجائی می برد که محل محاکمه است تا به جایگاهی که سزاوار است راهنمائی شود. نفس آدم متقّی و حکیم چون علاقه به مادّیات ندارد با خرسندی دنبال فرشته موکّل می رود زیرا می داند که گناهکار نیست و طبق (عقل) عمل کرده و نفسی که به ماده و تن علاقه داشته و یا کسی که قاتل و دزد بوده نفوس پاك از او می گریزند تنها و بی کس و سرگردان می ماند و به جائی که برای او آماده شده می رود و همانطور که گفته شد ممکن است به ابدان موجودات پست برگردد. در این جا سقراط به توضیح درباره مقامات معنوی حکما و پرهیزکاران می پردازد و هم چنین از دوزخ یا تارتاروس tartarus که محل سقوط ارواح بدکاران و هم چنین از سیلان چهار جریان آبها، گودال بحث می کند و در آنجا آب آمیخته با گل جوشان است.

پس از آن که مردگان به همراهی فرشته به محل موعود رسیدند اول بازرسی می شوند که آنها نیکوکاران اند یا گناهکاران و کسانی که نیکوکار بوده‌اند به مقام نیکوئی برده می شوند ولی کسانی که مرتکب خطاهای بزرگ شده‌اند و یا با پدر و مادر خود بدرفتاری کرده‌اند و قتل نموده‌اند به درکاتی فرستاده می شوند و مسلّماً نیکان به جدائی برده می شوند که وصف ناپذیر است و سقراط افزود آنچه را که گفته شد مُطّمئناً با عقل نمی توان گفت که عین حقیقت است ولی من مُطّمئنم که در آن دنیا احوال و اعمال نفوس با مساکنی که به آنها تفویض می شود متناسب است و مُسلماً نفسی که به عفّت و عدالت و آزادگی و حقیقت آرامش یافته باشد با رضای خاطر آماده مسافرت جهان دیگر است. پس سقراط گفت وقت آن است که به شستشوی بدن بپردازم و خاموش ماند. یکی از شاگردان پرسید که سفارشی و وصیّتی درباره فرزندان یا کارهای خود نداری؟ سقراط گفت: که شما باید نگران خود باشید و چنانچه به شما پند داده‌ام باید فضائل و کمالات را بیاموزید و نفس خود را بیالائید. همان شاگرد پرسید تو را چگونه به خاك بسپاریم؟ سقراط با لبخند جواب داد اگر مرا

بدست آوردید هرگونه که خواستید عمل نمائید و معلوم می شود که این دوست ما باور نمی کند که چون من مردم چه لاشه مرا بسوزانند و چه خاك كنند تفاوتی نمی کند. او فکر نمی کند که سقراط فقط همین لاشه نیست و این گونه سخن گفتن خطاست و نمی داند آنچه پس از مرگ در روی زمین باقی می ماند تن سقراط است نه خود سقراط. سقراط این سخن را گفت و برخاست و به حجره کناری رفت که شستشو نماید پس از شستشو دو کودك خردسال او را آوردند آنها را دید و خندید و به آنها سخن گفت و آنان را با زنان روانه کرد و نزد ما آمد و در این موقع نزدیك غروب آفتاب بود. در تخت خواب نشست خادم آمد و جام شوکران را بدست او داد و گفت در بین محکومان کسی را بردبارتر از تو ندیدم و تو حق داری اگر مانند سایر محکومان به من پرخاش کنی ولی بدان که من بی تقصیرم و اگر خشمی داری متوجه آنان است که تو را محکوم کردند این بگفت و روی خود را برگردانید و اشك ریخت و دور شد سقراط بر او نگریسته و گفت، چه مردی نیکوست در مدتی که من در اینجا بودم به من مهربانی نموده و حالا دلسوزی می کند و هنوز آفتاب بر کوه بود که سقراط جام شوکران را بر لب نهاد.

یکی از شاگردان گفت استاد هنوز زود است شتاب مکن که هنوز وقت باقی است سقراط جواب داد: برای من ننگ است که با تأخیر این چند لحظه دلبستگی خود را به دنیا نشان دهم و این عمل بسیار زشتی است جام را گرفت و با سکونت و آرامش تمام خواست بیآشامد در این لحظه پرسید آیا اجازه دارم جرعه‌ای از این مشروب را بر خاك بیفشانم تا به درگاه خداوند دعا کنم که سفر مرا به خیر بگرداند و جز این چیزی نمی خواهم. سخنانی دیگر نگفت و زهر را با طمأنینه نوشید.

در این موقع شاگردان تاب و توان را از دست دادند و شروع به زاری کردند و همه بر تنهائی خود می گریستند و یکی دو نفر بی اختیار شده بیرون رفتند و یکی با صدای بلند زارزار می گریست. سقراط گفت: دوستان چه می کنید؟ این زنان را روانه کردم و شما را که دل قوی دارید اجازه توقف دادم. دم مرگ را باید با سخنان نیکو گذرانید همه از شنیدن این کلمات آرام گرفتند و سقراط قدم می زد پس زمانی گفت پایم سنگین می شود چنانکه زندان بان فرمان داده بود به پشت خوابید و در همین موقع زندان بان وارد شد و پاهای او را با قدرت فشرد و پرسید آیا حس می کنی جواب داد: نه کم کم دست خود را بالا برد و گفت که بدن دارد سرد می شود و چون سردی به

قلب رسد سقراط از میان شما مفارقت می کند.

همین که شکم سرد شد سقراط پوششی که بر سر و رویش انداخته بودند برداشت و گفت: من خروسی به سقلابیوس باید بدهم این وام را بدهید[۲۱] و دیگر چیزی نگفت پس زندانبان پوشش را از روی او برداشت و ما دیدیم که چشمان سقراط بی حرکت ماند و یکی از شاگردان چشم و دهان او را بست. چنین بود عاقبت بهترین کسی که در زمان خود زیست و خردمندترین مردان روزگار بود.

این بود سرگذشت شهید راه حقیقت در عالم حکمت

* پی نوشتها و مأخذ:

۱. فایدون از مردم الیس از دوستان نزدیك سقراط است و رساله‌ای بدین نام، نوشته افلاطون باقی مانده و از آثار کمالی افلاطون دربارهٔ سقراط است و بحث عمده آن راجع به بقای نفس است. این مقاله را مرحوم دکتر پورحسینی در تاریخ ۶۵/۷/۱۸ تهیه کردند. تاریخ فوت ایشان ۲۷ آذر همان سال است.

۲. Dialoque مباحثه همراه با همدلی و همفکری

۳. مادر سقراط ماما بوده (قابله) و زنان را در زاییدن کمك می کرده و روش سقراطی را روش مامائی Maïeulique نیز نامیده‌اند.

۴. از افلاطون ۳۳ رساله باقی مانده که قهرمان اصلی هر یك از آنها سقراط است و قریب ۳۰ رساله بصورت (محاوره) است و فقط ۳ کتاب است که بصورت انشائی و تقریری است و همچنین ۱۳ نامه از افلاطون بدست آمده که مکاتباتی است که با دوستان خود نموده و در آنها اشاراتی به خصال و بینش سقراط کرده است.

۵. Saphistes (سوفسطائیان)

۶. این گروه در تاریخ تعلیم و تربیت یونان اوّلین کسانی بودند که بابت تعلیم مزد و حقوق گرفته‌اند چه پیش از آن آموختن، به رایگان انجام می شده است.

۷. گفته‌اند که زن سقراط درشت خو بوده و همیشه با سقراط سر ناسازگاری داشته است.

۸. بحث راجع به اضداد که بعداً در فلسفه راه یافته از نکات جالب سقراطی است و برانگیزاننده نظرات گوناگون شده است در این رساله باز هم به این مطلب می رسیم.

۹. در هیچ یك از آثار افلاطون جز در این مورد دربارهٔ شاعر بودن سقراط اشاره‌ای نشده است. سقراط به رویا خیلی اهمیت میداد و از طرفی همیشه می گفت که من ندائی آسمانی می شنوم که مرا مامور به هدایت خلق و حقیقت پرستی می نماید اما به هیچ وجه سقراط ادعای رسالت و نبوت نکرد.

۱۰. نظرات افلاطون و ارسطو درباره هنرها و فنون و ادبیات و شعر و خطابه از همین جا سرچشمه گرفته است.

۱۱. در نظر رواقی در مواردی که ناراحتی زیادی برای شخص پدید آمد خودکشی جایز است ولی سقراط، افلاطون و ارسطو آن را ناروا می دانند.

۱۲. این نظر منسوب به فیثاغوریان است که اعتقاد به تناسخ داشتند.

۱۳. شاید مسئله رستاخیز در ادیان از همین جا حاصل شده باشد.

۱۴. سقراط در رساله menon (منون) غلامی را که هیچ سواد نداشت با روش سقراطی به شناخت اشکال هندسی واداشت.

۱۵. یونانیان زیبائی مرغ قو را به آپولون نسبت می دادند که رب النوع آفتاب و شعر و الهام بود و می پنداشتند که در

موقع جان دادن آواز خوش سر می دهد. امروز در اروپا آخرین شاهکار هر نویسنده‌ای را به آواز قو تشبیه می کنند. استاد دکتر حمیدی شاعر ایرانی در این باره شعری دارد بدین شرح:

شنیدم که چون قوی زیبا بمیرد — فریبنده‌زاد و فریبا بمیرد
شب مرگ تنها نشیند به موجی — رود گوشه‌ای دور و تنها بمیرد
در آن گوشه چندان غزل خواند آن شب — که خود در میان غزلها بمیرد
گروهی برآنند کاین مرغ شیدا — کجا عاشقی کرد، آنجا بمیرد
شب مرگ از بیم آنجا شتابد — که از مرگ غافل شود تا بمیرد
من این نکته گیرم که باور نکردم — ندیدم که قوئی به صحرا بمیرد
چه روزی زآغوش دریا برآمد — شبی هم در آغوش دریا بمیرد
تو دریای من بودی آغوش واکن — که می‌خواهد این قوی زیبا بمیرد

۱۶. مقصود اشاره سقراط در اینجا به سوفسطائیان است.

۱۷. چارنفس مخالف سرکش — چند روزی شوند باهم خوش
چون یکی زین چهار شد غالب — جان شیرین برآید از قالب

«سعدی شیرازی»

۱۸. مثال اعلای خیر در نظر سقراط خداست و بالاترین مثل هاست.

۱۹. دوگانگی مطلق Dyad

۲۰. در اینجا سقراط شمه‌ای راجع به مُثُل و بهره‌مندی از مُثُل بحث میکند و در رسالات دیگر افلاطون است که بحث درباره مُثُل بطور مفصّل و ممتع ادامه پیدا میکند.

۲۱. سقلابیوس رب النوع طب است و قصد سقراط ادای شکر بود در اینکه آن خدا او را از درد رنج رهانیده است.

۱۳

دربارهٔ معنی و مصداق

نوشتهٔ : گوتلوب فرگه ترجمهٔ : منوچهر بدیعی

یادداشت مترجم :

فریدریش لودویگ گوتلوب فرگه Friedrich Ludwig Gottlob Frege در سال ۱۸۴۸ در شهر ویسمار Wismar ایالت پومرانیای پروس، به دنیا آمد. پدرش الکساندر فرگه مالك و مدیر مدرسهٔ دخترانه‌ای بود که پس از مرگ زودرس او زنش ادارهٔ آن را به عهده گرفت. گوتلوب فرگه در بیست و یك سالگی به دانشگاه ینا Jena رفت تا به تحصیل ریاضیات بپردازد. در دانشگاه، شیمی و فلسفه نیز می خواند. سپس برای گرفتن درجهٔ دکتری به گوتینگن Göttingen رفت و در آن جا بر سر درسهای رودلف هرمان لوتسه Lotze، فیلسوف و منطقدان و عالم طبیعی، حاضر شد. رسالهٔ دکتری خود را با عنوان «دربارهٔ نمایش هندسی اعداد موهوم در سطح» گذراند و در سال ۱۸۷۴ به ینا بازگشت و در دانشگاه آنجا به درس دادن آغاز کرد.

فرگه خود می گوید: «من از ریاضیات آغاز کردم. به عقیدهٔ من، امر فوری و فوتی آن بود که برای این علم مبانی بهتری تعبیه شود. . . نقص منطقی زبان مانع این گونه پژوهشها بود. در کتاب مفهومنگاشت خود چاره‌ای برای این نقص می جستم. از این جا بود که از ریاضیات به منطق رسیدم.»[۱] فرگه نخستین اثر مهّم خود، *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* را در سال ۱۸۷۹ منتشر کرد که این

عنوان را می توان، با توجّه به ترجمهٔ انگلیسی آن، به صورت مفهومنگاشت ـ زبان صوری اندیشهٔ مجّرد بر الگوی زبان حساب ترجمه کرد. فرگه با نوشتن کتاب مفهومنگاشت نخستین دستگاه اصل موضوعی را در منطق به وجود آورد، نخستین دستگاه علامتهای منطقی علی الخصوص علامت سورها و متغیّرها را ابداع کرد، نخستین گام را در تأویل حساب به منطق برداشت و سرانجام نشان داد که قانونهای حساب از تجربه استنتاج نمی شود و «پیشینی» است که این خود گامی بود در جهت اثبات پیش فرضهای لایب نیتس و کانت.

فرگه در فاصله بین سالهای ۱۸۷۹، سال انتشار مفهومنگاشت، و ۱۸۸۴ تقریباً هیچ چیز منتشر نکرد. در این سال یکی از مهمّترین، دقیقترین، تحلیلی ترین و درعین حال رساترین و زیباترین آثار خود را منتشر ساخت و آن، کتاب *Die Grundlagen der Arithmetik Eine logisch mathematische Unterschung über den Begriff der Zahl.* است که ج. ال. آستین (J. L. Austin) از فیلسوفان معتبر انگلیسی آن را به این عنوان ترجمه کرده است:

The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry Into the Concept of Number

[مبانی حساب: پژوهش منطقی ـ ریاضی دربارهٔ مفهوم عدد].

این کتاب حتّی برای کسانی که به فلسفهٔ ریاضی علاقه ندارند نیز جالب توجّه است زیرا در آن آراء و عقایدی بیان شده است که از لحاظ فلسفه به معنای اعمّ نیز اهمیت دارد. سه اصل اساسی که بنای کار فرگه از ابتدا بر آنها بوده است در همین کتاب به کار گرفته شده است. فرگه در مقدمه کتاب می گوید:

«در پژوهشی که در این کتاب می آید برای خود سه اصل اساسی نهاده‌ام:

با قاطعیت امر نفسانی را از امر منطقی و امر ذهنی را از امر عینی جدا نگاهدارم.

هرگز درصدد یافتن معنای واژهٔ تك نباشم بلکه معنای هر واژه را فقط در متن گزاره جستجو کنم؛

هرگز فرق مفهوم و شیء را از نظر دور ندارم»[۲].

فرگه در این کتاب گذشته از نقد آراء دیگران دربارهٔ عدد و گزاره‌های ریاضی، پایه‌ای برای تعریف عدد به عنوان یك شیء منطقی در چهارچوب نظریهٔ مجموعه‌ها ریخته و نکته‌های فلسفی تازه‌ای را دربارهٔ مفهوم «یك» و «یگانگی»، گزاره‌های وجودی و گزاره‌های تحلیلی مطرح کرده است.

پس از انتشار کتاب مبانی حساب باز هم مدّت هفت سال از فرگه هیچ چیز منتشر نشد تا آنکه در سالهای ۱۸۹۱ و ۱۸۹۲ پنج مقالهٔ اساسی او به چاپ رسید: «دربارهٔ اصل اینرسی»، «تابع و مفهوم»، مقاله‌ای دربارهٔ آراء کانتور، «دربارهٔ معنی و مصداق» و «دربارهٔ مفهوم و شیء». مایکل دامت، یکی از فرگه‌شناسان معتبر، معتقد است که انتشار آن مقاله‌ها در دوره‌ای از فعّالیت علمی و فلسفی فرگه صورت گرفته است که فرگه از پاره‌ای نارساییهای منطق فلسفی خود آگاه شده

وکوشیده است تا آنها را با انتشار آن مقاله‌ها جبران کند. به گفته‌ٔ دامت با انتشار آن مقاله‌ها اندك اندك نظام منطق فلسفی بسیار منسجم و پخته‌ای پدید می آید که از لحاظ انسجام و پیچیدگی ـ نه از لحاظ دامنه‌ٔ شمول ـ به نظامهای فلسفی پیش از فرگه شباهت دارد. تمییز معنی از مصداق جزء همین نظام است[۳].

فرگه در سال ۱۸۹۳ جلد اوّل کتاب *Grundgesetze der Arithmetik* [قوانین اساسی حساب] را منتشر کرد. چنانکه خود در پیشگفتار کتاب نوشته‌است، در این کتاب منظوری را که در مفهومنگاشت و مبانی حساب داشته برآورده و کوشیده است تا مفهوم عدد را روشن کند[۴]. امّا این کتاب درعین حال، حاوی نظریه‌ای در باب مجموعه‌ها است و در همین نظریه (یعنی در اصل موضوع پنجم فرگه) است که برتراندراسل تناقضی می بیند و در نامه‌ای به تاریخ ۱۶ ژوئن ۱۹۰۲ آن را به فرگه تذکار می دهد. جلد دوّم کتاب قوانین اساسی حساب در آخرین مراحل چاپ بود و فرگه ناگزیر شد ضمیمه‌ای به آن بیفزاید و بنویسد: «بدبختی از این بالاتر نمی شود که نویسنده‌ٔ یك اثر علمی پس از تمام کردن اثر خود ببیند که بنیاد بنایی که برافراشته است به لرزه افتاده است. نامه‌ای که از آقای برتراندراسل به من رسید مرا به همین روز انداخت، آن هم درست وقتی که چاپ این کتاب رو به پایان بود.»[۵] برتراندراسل با کشف تناقض در اصل پنجم فرگه نه تنها این اصل را از اعتبار انداخت بلکه منطق گرایی (تأویل حساب به منطق) را نیز از بنیاد سست کرد هرچند که خود برتراندراسل تا مدّتها همچنان برای تأویل ریاضیات به منطق کوشید و حتّی برای رفع تناقضی که به نام خود او شهرت یافته و آنچنان باعث پریشانی فرگه شده بود، نظریه‌ٔ سنخها (Theory of Types) را ابداع کرد که این نظریه نیز آن تناقض را چاره نکرد.

چنانکه دیدیم سالهای ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۲ دوران بارور و خلّاق زندگی فرگه بود امّا شهرتی برای او به بار نیاورد. مجلّه‌های ریاضی و فلسفی، هردو، مقاله‌هایش را ردّ می کردند و او خود نگران شد که مبادا مایه‌ٔ ریاضی مقاله‌هایش برای اهل فلسفه و مایه‌ٔ فلسفی آنها برای اهل ریاضیات زیاد باشد. ناگزیر آثارش را به خرج خود چاپ می کرد و باز هم کسی به آنها اعتنا نمی کرد. کار به جایی کشید که در پیشگفتار جلد اول قوانین اساسی حساب بی پرده به این بی اعتنایی اشاره کرد[۶]. امّا جلد اوّل قوانین اساسی حساب که در سال ۱۸۹۳ منتشر شد نیز در حصار آن بی اعتنایی رخنه نکرد. تلخکامی فرگه او را به نوشتن مقاله‌های تند و تیز واداشت. در سال ۱۸۹۴ کتاب فلسفه‌ٔ حساب هوسرل را نقادی کرد، سال بعد یکی از آثار اساسی شْرودر را نقد کرد و در سال ۱۸۹۶ منطق خود را با منطق پئانو مقایسه نمود و البته حقّ را به جانب خود داد. در جلد دوّم قوانین اساسی حساب به انتقاد از کانتورو دده کیند و وایراشتراسه هاینه پرداخت. طبعاً همکارانش با او درگیر شدند چندان که ناچار شد از سال ۱۹۰۲ تا سال ۱۹۲۵ فقط به انتقاد و پاسخ به انتقاد از انتقاد بپردازد[۷]. سه مقاله‌ٔ «اندیشه‌ها» و «نفی» و «اندیشه‌های مرکبّ» که در این دوران نوشته است بیشتر در توضیح و تکمیل آرای قبلی خود او درباره‌ٔ منطق و منطق فلسفی است. کارناپ که در سال ۱۹۱۰ بر سر درسهای فرگه در ینا حاضر می شده است درباره‌ٔ او می نویسد: «فرگه از سنّش پیرتر به

نظر می رسید.کوچك اندام و قدری خجول و بسیار سر بتو بود. به حضّار کمتر نگاه می کرد. معمولاً فقط پشت او را می دیدیم و او نمودارهای غریبی با علامتهای خاص خود روی تخته‌سیاه می کشید و دربارهٔ آنها توضیح می داد، هرگز نشد که دانشجویی در اثنای درس یا پس از آن سؤالی بکند یا نکته‌ای به زبان آورد. بحث و جدل که اصلاً امکان نداشت.»[۸]

فرگه در سال ۱۹۲۵ در گذشت.

گوتلوب فرگه را بینانگذار منطق جدید می دانند. بوخنسکی، منطق‌دان و فیلسوف سرشناس معاصر، معتقد است که اهمیّت کتاب مفهومنگاشت فقط با آنالوطیقای اول ارسطو قابل قیاس است[۹]. پایه‌ریزی نخستین نظام کامل اصل موضوعی برای منطق، تشخیص اهمیّت قضایای شخصیه که در منطق ارسطو به آنها اعتنا نمی شد، بسط نظریهٔ تسویر و تحلیل جمله‌هایی که سورهای پی درپی و تودرتو دارند، نتیجه‌گیری از رابطه‌های زنجیره‌ای در مورد تعریف عدد و استقرای ریاضی، تفکیك معنی (اندیشه) گزاره از تصدیق گزاره که در مفهومنگاشت به ترتیب با علامت افقی و علامت عمودی نشان داده شده است، اثبات این که گزاره‌های منطقی فقط توتولوژی نیستند و با تحلیلهای منطقی می توان به علم تازه رسید، همه یادگار فرگه است. دامت می گوید: «نیمی از آثار منتشر شدهٔ فرگه بیشتر به حوزهٔ فلسفه تعلّق دارد تا حوزهٔ ریاضیات. . . آثار فلسفی او نیز محدود به منطق فلسفی و فلسفه ریاضیات است.»[۱۰] هانس اسلوگا در این باره می نویسد: «آثار منطقی او [فرگه] در منطق معاصر جذب شده است. با کشف تناقض راسل فلسفه ریاضی او درهم ریخته است. آنچه همچنان بارز و برجسته باقی می ماند، منطق فلسفی او است که نظریهٔ معنی و مصداق در مرکز آن قرار دارد»[۱۱] و «از لحاظ فلسفهٔ تحلیلی معاصر این نظریه بارزترین و جالبترین نظریهٔ فرگه است.»[۱۲] این نظریه در مقالهٔ «دربارهٔ معنی و مصداق» بیان شده است که به قول اسلوگا آن را بیش از هر اثر دیگر فرگه در مجموعه‌ها آورده‌اند، ترجمه کرده‌اند و خوانده‌اند[۱۳].

بیشتر کسانی که مقالهٔ «دربارهٔ معنی و مصداق» را بررسی کرده‌اند معتقدند که مهمترین کار فرگه در این مقاله کشف وجود سه عنصر علامت (نشانه)، معنی و مصداق به جای دو عنصر دالّ (نشانه) و مدلول و همچنین تمیز بین معنی و مصداق است. امّا وجود سه عنصر دلالت ناشناخته نبوده است و باید گفت که کار مهمّ فرگه در این مقاله آنست که تمیز بین معنی و مصداق را به نتیجهٔ منطقی خود رسانده و به این کشف رسیده است که گزاره‌های حاکی از این همانی بر این همانی مصداق حکم می کنند نه بر این همانی معنی یا نشانه.

نکتهٔ مهمّ دیگری که از مقاله برمی آید یافتن مصداق برای جمله‌ها است. مصداق واژه امر تازه‌ای نیست امّا این رأی که ارزش جمله (صدق یا کذب آن) مصداق جمله است و مصداق جمله «وضعیتی است که جمله در آن وضعیت صادق یا کاذب باشد» نکتهٔ تازه‌ای است که فرگه در اثبات آن کوشیده‌است. نزدیك به دوسوم مقاله در پاسخ به ایرادهای مقدّری است که ممکن است براین رأی وارد آید. فرگه نظریه خود را دربارهٔ انواع جمله‌ها، مانند جمله‌های شرطی، تصدیقی،

نقل قول مستقیم و غیرمستقیم، به کار گرفته و در هرمورد با ذکر مثالهایی نشان داده است که معنی و مصداق آن جمله‌ها کدام است.

مقالهٔ «دربارهٔ معنی و مصداق» از ترجمهٔ انگلیسی ماکس بلاك که در کتاب «ترجمه‌هایی از نوشته‌های فلسفی گوتلوب فرگه» ویراستهٔ پیترگیچ و ماکس بلاك، آمده است به فارسی ترجمه شده است. مترجم در ترجمهٔ مقاله و نوشتن این یادداشت از راهنمایی آقای ضیاء موحّد بهره‌مند بوده است و از ایشان سپاسگزار است.

در بارهٔ معنی و مصداق

این همانی [Equality][1] پرسشهای جدل انگیزی پدید می آورد که پاسخ گفتن به آنها روی هم رفته آسان نیست. آیا این همانی نوعی نسبت است؟ آیا نوعی نسبت بین اشیاء است یا بین نامها یا نشانه‌های اشیاء؟ من در کتاب *Begriffsshrift* (مفهومنگاشت)[2] خود شقّ اخیر را پذیرفته‌ام. دلایلی که ظاهراً این شقّ را تأیید می کنند از این قرارند: الف = الف و الف = ب عبارتهایی هستند که ارزش خبری آنها آشکارا با یکدیگر تفاوت دارد؛ عبارت الف = الف اعتبار پیشینی [á priori] دارد

مآخذ یادداشت:

1. Frege, Gottlob: *Posthumous Writings*, translated by P. Long and R. White, Oxford, Blackwell, 1979, p. 253.
2. Frege, Gottlob: *The Foundations of Arithmetic*, translated by J. L. Austin, 2nd ed, Oxford, Blackwell, p. x^c
3. Dummett, Michael: "Gottlob Frege" in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards et al. New York, London, 1967, Vol. III, p. 226
4. Geach, Peter and Max Black: *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, 2nd ed., Oxford, Blackwell, 1960, p. 140.
5. Ibid, p. 234
6. Ibid, p. 143
7. Sluga, Hans D: *Gottlob Frege*, (The arguments of philosophers), Routledg & Kegan Paul. London, Boston and Henley, 1977, p. 162
8. Quoted in Sluga, Ibid, p. 170
9. Cf Sluga, Ibid, p. 65.
10. Dummett, Ibid, p. 225.
11. Sluga, ibid, p. 157.
12. *Ibid*
13. *Ibid*

و به عقیدهٔ کانت باید آن را تحلیلی شمرد، ولی عبارتهایی که به صورت الف = ب باشند اغلب متضمّن گسترش بسیار ارزشمند دانش ما هستند و نمی توان همیشه صدق آنها را به صورت پیشینی دریافت. کشف این که خورشیدِ طالع هر بامداد نو به نو نمی شود بلکه همواره همان خورشید است، یکی از ثمربخش ترین کشفهای نجومی است. حتّی امروز نیز تشخیص این که فلان کرهٔ کوچك یا فلان شهاب همان است که پیش از این بوده است همواره بدیهی نیست. حال اگر این همانی را نوعی نسبت بین چیزهایی بدانیم که نامهای (الف) و (ب) بر آنها دلالت می کنند، به نظر می رسد که عبارت الف = ب نمی تواند با عبارت الف = الف تفاوت داشته باشد (البته به شرط آنکه عبارت الف = ب صادق باشد). بدین گونه، نسبت چیزی با خود آن چیز بیان می شود و در واقع، نسبتی است که هر چیز با خود دارد ولی با هیچ چیز دیگر ندارد.

ظاهراً مقصود از عبارت الف = ب آن است که نشانه‌ها یا نامهای (الف) و (ب) بر یك چیز دلالت می کنند چنانکه گویی موضوع بحث، خود آن نشانه‌ها است و از نسبت بین نشانه‌ها خبر می دهند. امّا این نسبت فقط تا جایی بین نامها یا نشانه‌ها برقرار است که آنها نام چیزی یا معّرف آن باشند. واسطهٔ این نسبت، پیوند هریك از آن دو نشانه با چیزی است که معّرفی شده است. امّا این پیوند اختیاری است. هیچ کس را نمی توان منع کرد که واقعه یا چیزی را که به اختیار می توان پدید آورد، نشانهٔ چیز دیگری قرار دهد. در این صورت، جملهٔ الف = ب دیگر برخود موضوع (نفس الامر) دلالت نمی کند بلکه به شیوهٔ معّرفی موضوع اشاره می کند؛ با جملهٔ الف = ب هیچ دانش خاصّی را بیان نمی کنیم. امّا در بسیاری از موارد منظور ما درست همین است که دانش خاصّی را بیان کنیم. اگر نشانهٔ (الف) فقط از آن لحاظ که شیئی است، با نشانهٔ (ب) فرق داشته باشد (در اینجا وجه افتراق تنها شکل این دو نشانه است) و نه از آن لحاظ که نشانه است (یعنی نه به اعتبار شیوهٔ دلالت آنها بر چیزی)، ارزش خبری الف = الف اساساً برابر با ارزش خبری الف = ب می گردد به شرط آنکه الف = ب صادق باشد. تفاوت فقط در جایی پدید می آید که فرق بین نشانه‌ها مربوط به تفاوت شیوهٔ نمایش چیزی باشد که معّرفی می شود.فرض کنیم که الف، ب، ج خطهایی باشند که رأسهای مثلث را به وسط ضلعهای روبروی آنها وصل می کنند. بنابراین نقطهٔ تقاطع الف و ب همان نقطهٔ تقاطع ب و ج است.

پس برای یك نقطه دو دالّ مختلف داریم و این نامها ("نقطهٔ تقاطع الف و ب"، "نقطهٔ تقاطع ب و ج") نیز شیوهٔ نمایش را نشان می دهند؛ از این رو آن گزاره حاوی دانش واقعی است.

حال طبیعی است که فکر کنیم علاوه بر چیزی که نشانه (یعنی نام، ترکیبی از کلمات، حرف) بر آن دلالت دارد و می توان آن را مصداق نشانه گفت، چیز دیگری هم با نشانه پیوند دارد که من آن را معنی نشانه می خوانم و شیوهٔ نمایش در همین معنی نهفته است. از این رو، در مثالی که آوردیم، مصداق عبارتهای "نقطهٔ تقاطع الف و ب" و "نقطهٔ تقاطع ب و ج" یکی است امّا معنیهای آن دو عبارت یکی نیست. مصداق "ستارهٔ شب" همان مصداق "ستارهٔ صبح" است امّا معنی آن همان معنی نیست.

از سیاق مطالب بالا معلوم است که مراد من از "نشانه" و "نام" هر دالّی است که اسم خاصی را نشان دهد و مصداق آن شیء معینی باشد (واژهٔ شیء را به وسیع ترین معنی آن در نظر می گیریم) نه یك مفهوم یا نسبت. مفهوم یا نسبت موضوع مقالهٔ دیگری خواهد بود[۳]. آنچه بر شیء واحدی دلالت می کند ممکن است از چند واژه یا نشانه‌های دیگر ترکیب شده باشد. هرگونه دالی از این قبیل را، به اختصار، اسم خاصّ می نامیم.

هرکس که با زبان یا مجموعهٔ نشانه‌هایی که اسم خاصی جزء آن است آشنایی کافی داشته باشد، معنی اسم خاص را در می یابد[۴]؛ امّا این فقط یکی از جنبه‌های مصداق را روشن می کند، البته به فرض آنکه آن اسم خاص مصداق داشته باشد. دانش همه جانبه بر مصداق مستلزم آن است که بتوانیم بی درنگ بگوییم این یا آن معنی متعلّق به آن هست یا نه. به چنین دانشی هرگز نمی توان رسید.

پیوند متداول بین یك نشانه، معنی آن و مصداق آن به نوعی است که با آن نشانه معنای معیّنی تناظر دارد و با آن معنی نیز مصداق معیّنی، حال آنکه به هر مصداقی (هرشیئی) تنها یك نشانهٔ واحد تعلّق نمی گیرد. یك معنای واحد در زبانهای گوناگون یا حتّیٰ در یك زبان، با عبارتهای گوناگون بیان می شود. البته این روال متداول استثناهایی نیز دارد. هر عبارتی که به مجموعهٔ کاملی از نشانه‌ها تعلّق داشته باشد به یقین باید با معنای معیّنی متناظر باشد؛ امّا زبانهای طبیعی اغلب این شرط را برآورده نمی سازند و ناگزیر باید همین اندازه قانع بود که هر واژه در متن

واحدی معنای واحدی داشته باشد. شاید بتوان گفت که هر عبارتی که از لحاظ دستوری ساخت درستی داشته باشد و اسم خاصّی را بیان کند همواره معنایی دارد. امّا این سخن بدان معنی نیست که مصداقی نیز با آن معنی متناظر باشد. واژه‌های "دورترین جسم آسمانی از زمین" معنایی دارد امّا در اینکه این واژه‌ها مصداق هم داشته باشد تردید بسیار است. عبارت "سلسله‌هایی که سرعت همگرایی آنها از همهٔ سلسله‌ها کمتر است" معنایی دارد امّا می توان ثابت کرد که مصداق ندارد، زیرا برای هر سلسلهٔ همگرایی می توان سلسلهٔ همگرای دیگری یافت که سرعت همگرایی آن کمتر باشد. دریافت معنی وجود مصداق را مسلم نمی سازد.

اگر واژه‌ها به طرز متداول به کار رود مراد گوینده آنست که دربارهٔ مصداق آنها سخن گوید. امّا این هم پیش می آید که کسی بخواهد دربارهٔ خود واژه‌ها یا معنی آنها سخن بگوید. مثلاً مواردی هست که قول کس دیگری نقل می شود. در این گونه موارد عبارت گوینده یا نویسنده بر قول گویندهٔ دیگر دلالت می کند و فقط قول و گفتار گویندهٔ دیگر است که مصداق معمول خود را دارد. بنابراین ما با نشانه‌های نشانه‌ها نیز سر و کار داریم. در این صورت، در هنگام نوشتن، واژه‌ها در میان علامت نقل قول نهاده می‌شود. بنابراین، وقتی واژه‌ای در میان علامت نقل قول نهاده شده باشد دیگر نباید گفت که مصداق متداول خود را دارد.

برای آنکه از معنای عبارت "الف" سخن گوییم همین بس است که عبارت «معنای عبارت "الف"» را بکار بریم. در نقل قول غیرمستقیم گوینده دربارهٔ معنی، یعنی دربارهٔ سخنان شخص دیگری، سخن می گوید. پر واضح است که وقتی سخن بدین طرز باشد، واژه‌ها مصداق متداول خود را ندارد بلکه بر چیزی دلالت می کند که معمولاً معنای آنها است. برای کوتاهی بیان می گوییم: در نقل قول غیر مستقیم، واژه‌ها بطور غیرمستقیم بکار می روند یا مصداق غیرمستقیم خود را دارا می باشند. بدین گونه مصداق متداول واژه را از مصداق غیرمستقیم آن و معنای متداول آن را از معنای غیرمستقیم آن تمییز می دهیم. پس، مصداق غیرمستقیم هر واژه معنای متداول آن است. برای فهم درست شیوهٔ بستگی نشانه و معنی و مصداق در موارد خاص، باید همواره اینگونه استثناءها را در نظر گرفت.

مصداق و معنای نشانه را باید از تصوّراتی که با آن نشانه تداعی می شود تمییز داد. اگر مصداق هر نشانه‌ای شیئی محسوس به حواس باشد، تصوّر من از آن

عبارتست از صورت خیالی درونی[۵] که زاییدهٔ یادبودهای تأثّرات حسّی است که داشته‌ام و افعال درونی و برونی است که انجام داده‌ام. چنین تصوّری اغلب مملّو از احساس است و درجهٔ وضوح اجزاء جداگانهٔ آن تفاوت می کند و نوسان می یابد. حتّیٰ در ذهن یك تن واحد نیز یك معنی همیشه با تصوّری یکسان مربوط نمی شود. تصوّر، امری است ذهنی: تصّور یك تن تصّور کس دیگری نیست. در نتیجه، بدیهی است که میان تصّوراتی که همراه با معنی واحدی تداعی می شود یك سلسله تفاوتهایی به بار می آید. احتمالاً نام "بوسفالوس" [Bucephalus، نام اسب اسکندر] تصوّرات متفاوتی را برای نقّاش و سوارکار و جانورشناس تداعی می کند. این خود فرق اساسی میان تصّور و معنی نشانه است. چه بسا که معنی نشانه مال مشاع کسان بسیاری باشد و از این رو جزئی از ذهن فرد یا حالتی از حالات آن بشمار نمی آید. زیرا مشکل بتوان انکار کرد که نوع بشر ذخیرهٔ مشترکی از اندیشه‌ها دارد که از نسلی به نسل دیگر انتقال می یابد[۶].

در پرتو آنچه گفته شد، دیگر تردیدی نیست که در مورد هر عبارت می توان از معنای واحد آن سخن گفت، حال آنکه در مورد تصوّر، اگر بخواهیم دقیق سخن گوییم، باید این را نیز بیفزاییم که تصوّر از آن کیست و مربوط چه زمانی است. شاید بگویند همان گونه که کسی می تواند فلان تصوّر را با واژه‌ای مربوط سازد و دیگری می تواند تصور دیگری را با همان واژه مربوط کند پس کسی هم می تواند این معنی را با واژه مربوط سازد و دیگری معنی دیگری را. امّا با وجود این، در شیوهٔ مربوط ساختن تفاوتی باقی می ماند. آنان از این که معنی واحدی را دریابند ممنوع نیستند امّا نمی توانند تصوّر واحدی داشته باشند. Si duo idem faciunt, non est idem اگر دو تن چیز واحدی را تصویر کنند باز هم هر کدام تصوّر خود را خواهد داشت. البته گاه ممکن است تفاوتهای تصوّرات، یا حتّیٰ تفاوت احساسها را در اشخاص متفاوت احراز کنیم امّا مقایسهٔ دقیق آنها میسّر نیست زیرا نمی توانیم هردو تصوّر (متفاوت) را در یك ذهن داشته باشیم.

مصداق هر اسم خاصی خود شیئی است که با آن اسم خاص نشان می دهیم؛ تصوّری که در این مورد داریم یکسره ذهنی است؛ در میان این دو، معنی قرار دارد که دیگر مانند تصوّر ذهنی نیست؛ امّا درعین حال خود شیء هم نیست. شاید تمثیلی این روابط را روشن کند. کسی ماه را با تلسکوپ می بیند. من مصداق را به

خود ماه تشبیه می کنم؛ ماه مورد مشاهده است و واسطهٔ این مشاهده تصویری واقعی است که بر عدسی داخل تلسکوپ افتاده است و همچنین تصویری است بر شبکیهٔ چشم بیننده. من معنی را به تصویر عدسی تشبیه می کنم و تصویر روی شبکیه مانند تصوّر یا تجربه است. تصویری که بر عدسی تلسکوپ است در واقع یك جانبه است و به دیدگاه بستگی دارد؛ امّا با این همه، تا اندازه‌ای که چند بیننده می توانند از آن تصویر استفاده کنند، عینی است. در هرحال آن تصویر را می توان به صورتی سامان داد که چندتن بتوانند در آن واحد از آن استفاده کنند. امّا هر کدام از این بینندگان تصویر شبکیه‌ای خاصّ خود را خواهد داشت. از آنجا که شکل چشمان بینندگان با یکدیگر تفاوت دارد حتّیٰ به تشابه هندسی (میان تصویرهای شبکیه‌ای بینندگان) دشوار می توان دست یافت، تشابه واقعی که اصلاً مطرح نمی شود. این تمثیل را می توان گسترش داد و فرض کرد که تصویر شبکیه‌ای "الف" برای "ب" رؤیت پذیر باشد یا "الف" بتواند تصویر شبکیه‌ای خود را در آیینه ببیند. شاید از این راه بتوانیم نشان دهیم که چگونه می توان تصوّر را به صورت شیء در نظر گرفت. امّا در این صورت، تصوّر برای بیننده و برای کسی که آن را دارد یکسان نیست؛ ولی دنبال کردن این مطلب ما را از موضوع پرت خواهد کرد.

حال می توانیم برای واژه‌ها. عبارتها یا جمله‌های کامل سه مرتبه از تفاوت قائل شویم. تفاوت ممکن است حدّاکثر مربوط به تصوّرات باشد یا به معنا مربوط باشد امّا به مصداق مربوط نباشد یا سرانجام به مصداق نیز مربوط شود. در مورد مرتبهٔ اوّل باید توجه داشت که به سبب رابطهٔ نامعیّن تصوّرات با واژه‌ها، ممکن است در نظر کسی تفاوتی وجود داشته باشد که دیگری آن را در نیابد. تفاوت بین هر ترجمه با متن اصلی حقاً نباید از حدود مرتبهٔ اوّل در گذرد. رنگ آمیزی و سایه روشنهایی که به اقتضای بلاغت شعری به معنی داده می شود نیز به تفاوتهای مرتبهٔ اوّل تعلّق دارد. این رنگ آمیزیها و سایه روشنها جنبهٔ عینی ندارند و هر شنونده یا خواننده‌ای باید بر وفق اشارات شاعر یا گوینده آنها را به ذهن آورد. البته اگر میان تصوّرات بشر قرابتی نبود هنر بی شكّ محال می شد امّا هرگز به دقّت نمی توان گفت که نیّت شاعر تا چه اندازه درك شده است.

در آنچه که در زیر خواهیم گفت دیگر بحثی از تصوّرات و تجربیات به میان نخواهیم آورد: به تصوّرات و تجربیات فقط از آن رو اشاره کردیم که مبادا تصوّری

که شنونده از شنیدن واژه‌ای پیدا می کند با معنی یا مصداق آن واژه اشتباه شود.

برای آنکه بیان کوتاه و دقیق مطلب میسّر گردد، اصطلاحات زیر را به کار می بریم.

هراسم خاص (واژه، نشانه، ترکیبی از نشانه‌ها، عبارت) معنی خود را بیان می کند و بر مصداق خود دلالت می کند یا آن را نشان می دهد. ما به وسیلهٔ نشانه معنای آن را بیان می کنیم و مصداق آن را نشان می دهیم.

ایده آلیستها یا شکاکان از دیرباز ایراد کرده‌اند که: «شما بی آنکه حرف و نقل بیشتری داشته باشید از ماه به عنوان یك شیء سخن می گویید؛ امّا از کجا می دانید که اسم "ماه" اصلاً مصداق دارد؟ از کجا می دانید که چیزها ـ هرچه می خواهد باشد ـ مصداق دارند؟» من پاسخ می دهم که وقتی می گوییم "ماه" مراد ما آن نیست که دربارهٔ تصوّر خود از ماه سخن بگوییم، به معنای آن هم اکتفا نمی کنیم؛ بلکه مصداق آن را از پیش فرض می کنیم. اگر بگوییم در جمله‌ای مانند "ماه کوچکتر از زمین است" تصوّر ماه موضوع سخن قرار گرفته است، بی چون و چرا دربارهٔ معنی دچار کژ فهمی شده‌ایم. اگر مقصود گوینده این بود، عبارت "تصور من از ماه" را به کار می برد. البته ممکن است در پیش فرض خود اشتباه کرده باشیم و این گونه اشتباهها در واقع نیز پیش آمده است. امّا پاسخ گفتن به این که شاید آن پیش فرض همیشه اشتباه باشد، در این جا لازم نیست. برای آنکه توجیهی برای ذکر مصداق نشانه بیاوریم، همین بس که در وهلهٔ نخست به نیّت خود از سخن گفتن یا اندیشیدن اشاره کنیم. (سپس باید این شرط را بیفزاییم: به شرط آنکه چنین مصداقی وجود داشته باشد.)

تا این جا فقط به معنی و مصداق عبارتها، واژه‌ها یا نشانه‌هایی پرداخته‌ایم که آنها را اسم خاص نامیدیم. اینك به بررسی معنی و مصداق تمام جملهٔ خبری می پردازیم. جملهٔ خبری حاوی اندیشه‌ای است[7]. حال باید دید که آیا این اندیشه را می توان معنی جملهٔ خبری دانست یا مصداق آن؟ عجالتاً فرض می کنیم که جمله مصداق داشته باشد. در این صورت اگر یك واژه از جمله را با واژهٔ دیگری که دارای همان مصداق امّا به معنای دیگری باشد عوض کنیم، این کار نمی تواند در مصداق جمله اثری داشته باشد. با وجود این، می بینیم که در این مورد اندیشه تغییر می کند؛ زیرا، فی المثل، اندیشهٔ این جمله: "ستارهٔ صبح جسمی است که از

خورشید نور می گیرد" غیر از اندیشهٔ این جمله است که : "ستارهٔ شب جسمی است که از خورشید نور می گیرد". اگر کسی نداند که ستارهٔ شب همان ستارهٔ صبح است ممکن است یکی از اندیشه‌ها را صادق و دیگری را کاذب بداند. بنابراین اندیشه نمی تواند مصداق جمله باشد بلکه بهتر است آن را معنای جمله بدانیم. اکنون تکلیف مصداق چه می شود؟ آیا حتّیٰ حق داریم که دربارهٔ آن پرس و جو کنیم؟ آیا ممکن است که کلّ جمله‌ای فقط معنی داشته باشد ولی مصداق نداشته باشد؟ به هرحال، انتظار می رود که چنین جمله هایی پیش بیایند همان گونه که اجزاء جمله نیز ممکن است معنی داشته باشند امّا مصداق نداشته باشند. جمله‌هایی که حاوی نامهای خاصّ بی مصداق هستند از همین نوعند. جملهٔ "اودیسئوس در خواب ناز در کرانهٔ ایتاکا جای داده شد". البته معنایی دارد. امّا چون شکّ داریم که آیا نام "اودیسئوس" که در این جمله آمده است مصداق دارد یا نه، پس در این هم شکّ است که کلّ جمله مصداق داشته باشد. با وجود این، مسلّم است که اگر کسی آن جمله را جداً صادق یا کاذب بداند برای "اودیسئوس" مصداقی قائل شده است نه این که فقط معنایی برای آن قائل شده باشد زیرا محمول جمله نسبت به مصداق نام ایجاب یا سلب شده است. کسی که نپذیرد که این نام دارای مصداق است نمی تواند محمول را ایجاب یا سلب کند. امّا در این صورت پیشروی به سوی مصداق نام زاید خواهد بود؛ اگر کسی بخواهد از اندیشه پیش‌تر نرود می تواند به معنی اکتفا کند. اگر موضوع فقط معنای جمله، یعنی اندیشه،بود لازم نبود که بر سر مصداق جزیی از جملهٔ خود را به زحمت بیندازیم؛ فقط معنای آن جزء از جمله، نه مصداق آن، است که در معنای کلّ جمله مدخلیت دارد. اندیشه همان که باقی می ماند خواه "اودیسئوس" مصداق داشته باشد خواه نداشته باشد. اینکه ما اصلاً به مصداق جزئی از جمله توجّه می کنیم خود نشان می دهد که عموماً برای خود جمله قائل به مصداق هستیم و انتظار داریم مصداق داشته باشد. همین که ببینیم یکی از اجزاء جمله مصداق ندارد اندیشه برای ما بی ارزش می شود. بنابراین حق داریم که به معنای جمله بسنده نکنیم و در پی مصداق آن نیز باشیم. حال باید دید چرا توقّع داریم که هراسم خاص نه فقط معنی بلکه مصداق نیز داشته باشد؟ چرا اندیشه برای ما بس نیست؟ زیرا به ارزش اندیشه توجّه داریم و تا حدودی است که چنین توجّهی داریم. چنین نیست که همیشه به ارزش توجه داشته باشیم. مثلاً

هنگام شنیدن شعر رزمی، گذشته از هماهنگی بیان، فقط به معنای جمله‌ها و صور خیال و احساسهایی که از آن پدید می آید توجّه داریم. موضوع صدق جمله‌ها سبب می گردد که لذت هنری را فدای پژوهش علمی سازیم. بنابراین تا آنجا که شعر را از آن لحاظ که اثر هنری است در نظر می گیریم، به این امر توجّه نداریم که آیا نام "اودیسئوس" مصداق دارد یا نه[8]. تلاش در راه حقیقت است که همواره ما را برمی انگیزد تا از معنی به سوی مصداق پیش رویم.

چنانکه دیدیم هرگاه مصداق اجزاء جمله‌ای در میان باشد همواره می توان مصداق خود آن را نیز جستجو نمود و این موضوع در حالتی پیش می آید که ما در مقام جستجوی ارزش جمله باشیم.

پس چاره‌ای جز پذیرفتن این نیست که ارزش جمله مصداق آن را تشکیل می دهد. مراد من از ارزش جمله وضعیتی است که جمله در آن وضعیت صادق یا کاذب باشد. ارزش دیگری وجود ندارد. برای اختصار، یکی از ارزشها را "صدق" و دیگری را "کذب" می نامم. بنابراین هر جملهٔ خبری که با مصداق واژه‌های خود مربوط باشد نوعی اسم خاص بشمار می آید و مصداق آن جمله، اگر مصداقی داشته باشد، یا صدق است یا کذب. هرکس که بر صدق چیزی حکم می کند - حتّیٰ هر شکّاکی - به این دو شیء، یعنی صدق و کذب، قایل می شود حتّیٰ اگر فقط بطور ضمنی باشد. شاید صدق و کذب را شیء خواندن نوعی خیالپردازی خود سرانه یا بازی با الفاظ بنظر آید که از آن نتوان نتایج عمیق بدست آورد. مراد من از شیء تنها با توجّه به مفهوم و نسبت می تواند مورد بحث دقیق قرار گیرد. من این بحث را به مقالهٔ دیگری وا می گذارم[9]. امّا تا این اندازه حتماً روشن شده است که در هر حکمی[10]، هرقدر هم توضیح واضح باشد، از مرتبهٔ اندیشه‌ها به سوی مرتبهٔ مصداق (مرتبهٔ عینی) گام برداشته شده است.

این نیز ممکن است به ذهن برسد که نسبت اندیشه و صدق، نسبت معنی و مصداق نیست بلکه نسبت موضوع و محمول است. فی المثل می توان گفت: "این اندیشه که ۵، عدد اول است صادق است" امّا بررسی دقیقتر نشان می دهد که در این جمله هیچ چیزی بیش از این جملهٔ ساده بیان نشده است که "۵ عدد اوّل است". دعوی صدق در هر مورد ناشی از صورت جملهٔ خبری است و در مواردی که جملهٔ خبری قوّت معمول خود را نداشته باشد، مثلاً در مواقعی که هنرپیشه‌ای برروی

صحنه آن را به زبان می آورد، حتیٰ جملهٔ "این اندیشه که ۵، عدد اوّل است صادق است" نیز فقط در برگیرندهٔ یك اندیشه است که در واقع همان اندیشه سادهٔ "۵ عدد اوّل است" باشد پس نتیجه می گیریم که نسبت اندیشه و صدق را نمی توان با نسبت موضوع و محمول قیاس کرد.

موضوع و محمول (به معنای منطقی) در واقع اجزای اندیشه هستند؛ موضوع و محمول از لحاظ شناخت در یك مرتبه قرار می گیرند. با ترکیب کردن موضوع و محمول فقط به اندیشه می توان رسید، هرگز نمی توان از معنی به مصداق رسید و هرگز نمی توان از اندیشه به ارزش آن رسید. فقط می توان در همان مرتبه حرکت کرد امّا نمی توان از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر پیش رفت. ارزش نمی تواند جزئی از اندیشه باشد همان گونه که فی المثل خورشید نمی تواند جزئی از اندیشه باشد زیرا ارزش معنی نیست بلکه شیء است.

اگر این فرض ما درست باشد که مصداق جمله همان ارزش آن است، پس در هر مورد که جزئی از جمله با عبارتی که هم مصداق آنست عوض شود ارزش جمله باید بی تغییر باقی بماند. در واقع نیز همین طور است. لایب نیتس این تعریف را ارائه داده است:

"Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate

[عبارتهایی که می توانند متقابلاً، به شرط بقای صدق، به جای هم نهاده شوند، یکسان هستند.]

در صورتی که مصادیق اجزای جمله مدخلیت داشته باشند، غیر از ارزش چه چیز دیگری می توان یافت که بر هر جمله‌ای به طور عام قابل اطلاق باشد و با وجود تعویضهایی که گفتیم باز هم بی تغییر بماند؟

حال اگر ارزش جمله مصداق آن باشد، پس از یك سو تمام جمله‌های صادق یك مصداق دارند و از سوی دیگر تمام جمله‌های کاذب نیز یك مصداق خواهند داشت. از این جا ملاحظه می شود که هر چیز که در جمله‌ای خاصّ آن جمله است، در مصداق جمله محو می گردد. ما هرگز نمی توانیم تنها به مصداق جمله توجّه داشته باشیم امّا اندیشهٔ محض نیز هیچ شناختی بدست نمی دهد بلکه اندیشه فقط همراه با مصداق آن، یعنی همراه با ارزش آن، موجد علم و شناخت است. می توان گفت که احکام [تصدیقات] عبارتند از پیشرویهایی از اندیشه به سوی

ارزش. البته این جمله را نمی توان تعریف حکم دانست. حکم چیزی است بسیار غریب و بی نظیر. همچنین می توان گفت که احکام عبارتند از تشخیص اجزای جمله در محدودهٔ ارزشها. این تشخیص با بازگشت به اندیشه صورت می پذیرد. هر معنایی که به ارزشی متعلّق باشد شیوهٔ تحلیل خاصّ خود را دارد. با وجود این، من در این جا واژهٔ "جزء" را به معنای خاصّی به کار برده‌ام. بین اجزاء هر جمله و کلّ آن جمله نسبتی وجود دارد و من این نسبت را به مصداق جمله منتقل کرده‌ام بدین معنا که مصداق واژه را جزئی از مصداق جمله دانسته‌ام به شرط آنکه خود واژه جزئی از جمله باشد. به این طرز سخن گفتن بی شك می توان ایراد کرد زیرا کل مصداق و جزئی از آن برای تعیین [تکلیف] آنچه باقی می ماند کافی نیست؛ و همچنین کلمهٔ "جزء" در مورد اجسام به معنای دیگری بکاررفته است. لازم است که اصطلاح خاصی وضع گردد.

حال باید این فرض را که ارزش جمله مصداق آنست، مورد بررسی بیشتری قرار داد. دانستیم که هرگاه در جمله‌ای عبارتی جایگزین عبارت هم مصداق خود بشود ارزش جمله تغییر نخواهد کرد: امّا تاکنون موردی را بررسی نکرده‌ایم که عبارتی که با عبارت دیگری تعویض می شود خود، جمله باشد. حال اگر نظر ما درست باشد، ارزش جمله‌ای که جمله دیگری را به صورت جزء خود در برداشته باشد با تعویض جزئی از آن با جمله دیگری که همان ارزش را داشته باشد، تغییر نخواهد کرد. استثناء بر این قاعده در مواردی است که کل جمله یا جزئی از آن، نقل قول مستقیم و غیرمستقیم باشد زیرا چنانکه دیدیم در این گونه موارد واژه‌ها مصداق متداول خود را ندارند. در نقل قول مستقیم، جمله‌ای بر جملهٔ دیگر و در نقل قول غیر مستقیم بر اندیشه‌ای دلالت می کند.

از این رو به بررسی جمله‌های پیرو یا عبارتها می پردازیم. این گونه جمله‌ها به صورت اجزاء جملهٔ مرکّبی ظاهر می شوند که از لحاظ منطقی آن جملهٔ مرکّب خود یك جمله، یعنی جملهٔ اصلی، است. امّا در این جا با این مسأله روبرو هستیم که آیا در مورد جملهٔ پیرو نیز درست است که بگوییم مصداق آن ارزش (یعنی صدق و کذب) است؟ در مورد نقل قول غیر مستقیم می دانیم که خلاف این موضوع صادق است. دستور زباندانان عبارتهای پیرو را از اجزاء جمله‌های اصلی می دانند و آنها را به عبارتهای اسمی، عبارتهای وصفی و عبارتهای قیدی تقسیم می کنند. این تقسیم

بندی چه بسا این فرض را پیش آورد که مصداق عبارت پیرو ارزش نیست بلکه مصداق این گونه عبارتها از همان نوع مصداق اسم یا صفت یا قید است ـ خلاصه، مصداق جزئی از جمله است که معنای آن اندیشه نیست بلکه جزئی از اندیشه است. فقط بررسی همه‌جانبه‌تری می تواند مطلب را روشن کند. در این بررسی، ما از مقولات دستوری مو به مو پیروی نمی کنیم بلکه آنچه را که از لحاظ منطقی از یك نوع باشد در یك رده قرار می دهیم. حال باید ابتدا مواردی را بررسی کنیم که معنای عبارت پیرو، چنانکه هم اکنون فرض کردیم، اندیشه مستقلی نباشد.

عبارت اسمی مجرد[11] که به دنبال واژهٔ "که" می آید شامل نقل قول غیرمستقیم است و چنانکه دیدیم واژه‌ها در آن دارای مصداق غیر مستقیمی هستند که با معنی متداول آنها منطبق است. بنابراین در این مورد مصداق عبارت پیرو اندیشه است نه ارزش؛ و معنی آن اندیشه نیست بلکه معنی واژه‌های "این اندیشه که . . ." است و این خود جزئی از اندیشه در کلّ جملهٔ مرکّب است. این گونه موارد پس از صیغه‌های فعلهای "گفتن"، "شنیدن"، "عقیده داشتن"، "معتقد بودن"، "نتیجه گرفتن" و واژه‌های مشابه پیش می آید[12]. پس از صیغه‌های فعلهایی مانند "درك کردن" "دانستن" و "تخیّل کردن" وضع دیگری پیش می آید که تا اندازه‌ای پیچیده است و بعداً مورد بحث قرار می گیرد.

این نکته که در موارد نخست مصداق جملهٔ پیرو در واقع همان اندیشه است از اینجا نیز معلوم می شود که می بینیم صدق یا کذب جملهٔ پیرو در صدق و کذب کلّ جمله اثری ندارد. مثلاً این دو جمله را با یکدیگر مقایسه می کنیم: "کوپرنیك معتقد بود که مدار کرات به صورت دایره است" و "کوپرنیك معتقد بود که حرکت ظاهری خورشید در اثر حرکت واقعی زمین پدید می آید". در این دو جمله می توان عبارت پیرو هرکدام را با عبارت پیرو جملهٔ دیگر عوض کرد بدون آنکه به صدق (کل جمله) لطمه‌ای وارد آید. معنای جملهٔ اصلی و جملهٔ پیرو، همراه با یکدیگر، اندیشهٔ واحدی است و صدق کل جمله متضمّن صدق یا عدم صدق عبارت پیرو نیست. در این گونه موارد مجاز نیست که عبارتی را در جملهٔ پیرو با عبارت دیگری که همان مصداق متداول را داشته باشد عوض کنیم بلکه مجاز هستیم عبارت جملهٔ پیرو را با عبارتی که همان مصداق غیرمستقیم، یعنی همان معنای متداول، را داشته باشد عوض کنیم. اگر کسی نتیجه بگیرد که مصداق جمله ارزش آن نیست زیرا اگر چنین

بود همیشه امکان داشت جمله را با هر جملهٔ دیگری که همان ارزش را داشته باشد عوض کنیم، چنین نتیجه‌ای از حدّ مقدّمات خود فراتر می رود؛ با استدلالی از این دست می توان ادّعا کرد که مصداق "ستارهٔ صبح" هم زهره نیست زیرا همیشه نمی توان "زهره" را به جای "ستارهٔ صبح" قرار داد. فقط حق داریم نتیجه بگیریم که مصداق جمله همیشه ارزش آن نیست و "ستارهٔ صبح" همیشه بر کرهٔ زهره دلالت نمی کند یعنی در مواردی که واژه مصداق غیرمستقیم دارد. استثنایی از این قبیل در جملهٔ پیروی روی می دهد که چنانکه ملاحظه کردیم مصداق آن اندیشه باشد.

اگر کسی بگوید "به نظر می رسد که . . ." مرادش آن است که: "به نظر من می رسد که . . ." یا "من فکر می کنم که . . ." بنابراین در اینجا نیز با همان مورد سر و کار داریم. وضع عباراتی مانند "خوشوقت شدن"، "متأسف شدن"، "تصویب کردن"، "سرزنش کردن"، "امید داشتن"، "بیم داشتن" نیز مشابه همان مورد است. اگر در پایان جنگ واترلو[13]، ولینگتن خشنود بود که پروسیها در راه هستند، اساس خشنودی وی یقین او بود. اگر هم اغوا شده بود، تا وقتی توهّمش برجا بود از خشنودی او چیزی کاسته نمی شد چنانکه پیش از آنکه چنین یقینی پیدا کند نمی توانست از اینکه پروسی ها در راه هستند خشنود باشد ـ هرچند که در واقع نیز چه‌بسا پروسی ها نزدیك می شدند.

همانگونه که یقین یا باور مبنای احساس است، می تواند مبنای یقین نیز باشد چنانکه در استنتاج چنین است. در جملهٔ: "کریستف کلمب از گرد بودن زمین چنین استنتاج کرد که می تواند با سفر به سوی غرب به هندوستان برسد" مصداق اجزاء جمله دو اندیشه است، یکی آنکه زمین گرد است و دیگر آنکه کریستف کلمب با سفر به سوی غرب می تواند به هندوستان برسد. آنچه که در اینجا مدخلیت دارد آن است که کریستف کلمب به هر دو اندیشه یقین داشت و یقین به یکی از آنها مبنای یقین به دیگری بود. این که زمین واقعاً گرد باشد و این که کریستف کلمب واقعاً می توانست با سفر به سوی غرب به هندوستان برسد، در صدق جملهٔ ما تأثیر ندارد؛ امّا این دیگر بی تأثیر نیست که ما به جای "زمین" بگوییم "کره‌ای که قمری همراه آنست که قطر آن از یك چهارم قطر خود کره بیشتر است.» در اینجا ما با مصداق غیرمستقیم واژه‌ها سر و کار داریم.

عبارتهای قیدی که مفید غایت است مانند "از برای" نیز همین دسته تعلّق

دارند؛ زیرا واضح است که مراد در اینجا اندیشه است و از این روست که واژه‌ها مصداق غیرمستقیم دارند و فعل نیز در وجه التزامی است.

هر جملهٔ پیرو با واژهٔ "که" پس از صیغه‌های فعلهای "امر دادن"، "خواستن"، "نهی کردن" در بیان مستقیم به صورت امری ظاهر می شود. چنین جمله‌ای مصداق ندارد و فقط معنی دارد. امر و خواهش در واقع اندیشه نیستند با آنکه در همان مرتبهٔ اندیشه قرار می گیرند. از این جاست که در جمله‌های پیرو که به "امر دادن"، "خواستن" و غیره وابسته هستند، واژه‌ها مصداق غیرمستقیم دارند. بنابراین مصداق چنین جمله‌ای ارزش نیست بلکه امر یا خواهش و مانند آنها است.

وضع جمله‌های پرسشی وابسته که پس از عباراتی مانند "شك دارم که"، "نمی دانم چه" می آیند نیز مشابه با همین است. آسان می توان دریافت که در این مورد نیز باید گفت که واژه‌ها مصداق غیرمستقیم دارند. گاه به نظر می رسد که جمله‌های وابسته‌ای که بیان کنندهٔ پرسش هستند و با واژه‌های "چه کس"، "چه چیز"، "کجا"، "چه وقت"، "چگونه"، "با چه وسیله" و غیره آغاز می شوند به جمله‌های قیدی بسیار نزدیك می شوند که در این جمله‌ها واژه‌ها همان مصداق متداول خود را دارند. این گونه موارد از لحاظ زبانی (در آلمانی) با وجه فعل مشخص می شوند. با وجه التزامی ما با پرسش وابسته و مصداق غیرمستقیم واژه‌ها سر و کار داریم به نحوی که عموماً نمی توان اسم خاصی را با نام دیگری از همان شیء عوض کرد.

در مواردی که تا این جا بررسی کردیم واژه‌های جمله‌های پیرو مصداق غیرمستقیم داشتند و این روشن کرد که مصداق خود جملهٔ پیرو غیرمستقیم است؛ یعنی که ارزش نیست بلکه اندیشه، امر، خواهش، پرسش است. جملهٔ پیرو را می توان نوعی اسم دانست، در واقع می توان گفت: نوعی اسم خاصّ برای آن اندیشه، آن امر و غیره است که در متن ساختار جمله برآن دلالت می کند.

حال می رسیم به جمله‌های پیرو دیگر، جمله‌های پیروی که واژه‌ها در آنها همان مصداق متداول خود را دارند بی آنکه اندیشه‌ای معنای آنها باشد و ارزشی مصداق آنها. مثالهای زیر نشان می دهد که چگونه چنین چیزی ممکن است:

کسی که بیضوی بودن مدارهای کرات را کشف کرد در تنگدستی مرد.

هرگاه معنای جملهٔ پیرو در این جا اندیشه می بود امکان داشت که آن اندیشه با

جملهٔ دیگری نیز بیان شود. لکن این کار ثمری ندارد زیرا فاعل دستوری "کسی که" معنای مستقلّی ندارد و فقط واسطه‌ای است برای ربط با جملهٔ پایهٔ "در تنگدستی مرد". به این دلیل، معنای آن جملهٔ پیرو اندیشه تامّی نیست و مصداق آن کپلر است نه ارزش. می توان ایراد کرد که معنای کل جمله اندیشه‌ای را به صورت جزء خود در بردارد یعنی این اندیشه که کسی بوده است که برای نخستین بار بیضوی بودن مدارهای کرات را کشف کرده است؛ زیرا هرکس که کل جمله را صادق بداند نمی تواند این جزء جمله را انکار کند. بی شکّ چنین است امّا تنها به این دلیل چنین است که در غیر این صورت جملهٔ وابستهٔ "کسی که بیضوی بودن مدارهای کرات را کشف کرد" نمی توانست مصداق داشته باشد. هرگاه که از چیزی خبرداده می شود پیش فرض آشکار آن است که اسمهای خاصّ ساده یا مرکّبی که به کار رفته‌اند مصداق دارند. بنابراین اگر کسی بگوید "کپلر در تنگدستی مرد"، پیش فرض آن است که اسم کپلر بر چیزی دلالت می کند؛ امّا این نتیجه حاصل نمی شود که معنای جملهٔ "کپلر در تنگدستی مرد" حاوی این اندیشه هم هست که اسم "کپلر" بر چیزی دلالت می کند. اگر چنین بود نفی آن جمله این جمله نبود که: "کپلر در تنگدستی نمرد"؛ بلکه این بود که:

«کپلر در تنگدستی نمرد، یا اسم "کپلر" مصداق ندارد».

این که اسم "کپلر" بر چیزی دلالت می کند به همان اندازه که پیش فرض این جمله است: "کپلر در تنگدستی مرد."

پیش فرض جملهٔ نقیض آن نیز هست. امّا در زبانها این نقص هست که حاوی عباراتی هستند که بر هیچ شیئی دلالت ندارند (هر چند از صورت دستوری آن عبارات ظاهراً چنین برمی آید که این منظور را برآورده می سازند) زیرا صدق بعضی از جمله‌ها شرط اوّل چنین دلالتی است. از این رو، اینکه جملهٔ پیرو: "کسی که بیضوی بودن مدارهای کرات را کشف کرد" واقعاً بر شیئی دلالت دارد یا فقط ظاهراً چنین به نظر می رسد و در واقع هیچ مصداق ندارد، بستگی دارد به صدق جملهٔ: "کسی بوده است که بیضوی بودن مدارهای کرات را کشف کرده است." و به همین سبب ظاهراً چنین به نظر می رسد که جملهٔ پیروی که آوردیم این اندیشه را که کسی بوده است که بیضوی بودن مدارهای کرات را کشف کرده است به صورت جزئی از معنای خود در بر داشته باشد. اگر چنین باشد، نفی جمله عبارت خواهد بود از:

یا کسی که بیضوی بودن مدارهای کرات را کشف کرده است در تنگدستی نمرده است یا کسی نبوده است که بیضوی بودن مدارهای کرات را کشف کرده باشد.

این نقیصه ناشی از نقص زبان است و حتّیٰ زبان سمبلیك تحلیل ریاضی نیز روی هم رفته از این نقص بری نیست؛ حتّیٰ در زبان ریاضی نیز ترکیبهایی از نمادها یافت می شوند که ظاهراً به نظر می رسد بر چیزی دلالت دارند حال آنکه (دست کم تاکنون) مصداقی ندارند، مثلاً می توان از سلسله‌های واگرای بی نهایت نام برد. از این وضع می توان پرهیز کرد، یعنی قرار خاصّی بگذاریم و بگوییم سلسله‌های واگرای بی نهایت بر عدد صفر (٠) دلالت دارند. زبانی که از لحاظ منطقی کامل باشد (Begriffssehrift) باید این شرطها را برآورده سازد که در آن هر عبارتی که از لحاظ دستوری ساخت درستی داشته و از نشانه‌هایی که قبلاً معّرفی شده باشند به صورت اسم خاص ساخته شده باشد، در واقع بر شیئی دلالت کند و هیچ نشانه‌ای به صورت اسم خاص معّرفی نشود مگر آنکه مصداقی برای آن تعبیه شده باشد. کتابهای منطق در مورد خطاهای منطقی که زاییدهٔ ابهام عبارتها هستند هشدارها می دهند. من اهمیت این هشدار را کمتر نمی دانم که در مورد نامهای خاصی که ظاهراً نام خاص هستند امّا مصداق ندارند نیز هشدار دهیم. تاریخ ریاضیات نشان می دهد که چه خطاهایی بدین طریق پیدا شده است. این فقدان مصداق به همان آسانی ابهام و چه بسا آسانتر، امکان عوام فریبی ایجاد می کند. عبارت "آن ارادهٔ مردم" مثالی در این مورد است؛ زیرا آسان می توان اثبات کرد که در هرحال برای این عبارت مصداق مورد قبول عموم وجود ندارد. بنابراین از میان برداشتن منشأ این خطاها، دست کم در علم و آن هم به یکباره، هرگز بی اهمیت نیست. در چنین صورتی، ایرادهایی مانند ایرادی که در بالا مورد بحث واقع شد غیر ممکن می گردد زیرا صدق اندیشه به مصداق داشتن یا مصداق نداشتن اسم خاصّی وابسته نخواهد بود.

به بررسی این عبارتهای اسمی می توان بررسی انواع عبارتهای وصفی و قیدی را که از لحاظ منطقی با عبارتهای اسمی نزدیك هستند اضافه کرد.

عبارتهای وصفی را نیز می توان برای ساختن اسمهای خاص مرکّب به کاربرد هرچند که، برخلاف عبارتهای اسمی، به خودی خود برای این منظور نیستند. این

گونه عبارتهای وصفی را باید معادل صفت دانست به جای "جذر ۴ که کوچکتر از ۰ است" می توان گفت "جذر منفی ۴"[۱۴] در این جا اسم خاصّ مرکبی داریم که به کمك حرف تعریف مفرد از عبارتی برای مفهومی ساخته شده است. این کار در هرحال مجاز است به شرط آنکه مفهوم به یك و فقط به یك شیء واحد راجع شود[۱۵].

برای مفاهیم می توان عبارتها را چنان ساخت که نشانه‌های یك مفهوم با عبارتهای وصفی داده شود، چنانکه در مثال ما با عبارت "که کوچکتر از ۰ است" آمده است. روشن است که این عبارت وصفی نیز مانند عبارت اسمی نمی تواند اندیشه‌ای به عنوان معنا یا ارزشی به عنوان مصداق در برداشته باشد. معنای آن، که می توان آن را در بسیاری از موارد با یك صفت واحد نیز بیان کرد، فقط جزئی از اندیشه است. در این مورد نیز، مانند عبارت اسمی، فاعل مستقلّی در کار نیست و از این رو امکان ندارد که بتوان معنای عبارت پیرو را در جملهٔ مستقلّی تکرار کرد.

مکانها، لحظه‌ها و امتدادهای زمانی را اگر از لحاظ منطقی بنگریم شیء هستند؛ از این رو دلالت زبانی بر مکان معیّن و لحظهٔ معیّن و امتداد زمانی را باید اسم خاصّ بشمار آورد. بدین گونه، عبارتهای قیدی مربوط به مکان و زمان را می توان برای ساختن چنین اسم خاصی بکار برد به همان ترتیب که در مورد عبارتهای اسمی و عبارتهای وصفی دیدیم. به همین ترتیب، عبارتهایی می توان ساخت که مفهوم مکان و غیره را برسانند. این نکته را نیز باید یادآور شد که معنای این عبارتهای پیرو را نمی توان در جملهٔ مستقلّ باز آفرید زیرا یکی از اجزای لازم آن، یعنی تعیین مکان یا زمان، وجود ندارد و فقط با ضمیر نسبی یا موصول نشان داده می شود[۱۶].

در عبارتهای شرطی نیز معمولاً نشانهٔ نامعین مبهمی یافت می شود که در عبارت وابسته قرینهٔ مشابهی دارد. (دیدیم که چنین موردی در عبارتهای اسمی، وصفی و قیدی پیش می آید.) از آن جا که هر نشانهٔ این چنینی به نشانهٔ دیگری راجع می شود، هردو عبارت با یکدیگر یك کلّ پیوسته تشکیل می دهند که قاعدتاً اندیشهٔ واحدی را بیان می کند. در جملهٔ "اگر عددی کوچکتر از ۱ و بزرگتر از ۰ باشد، توان دوم آن نیز کوچکتر از ۱ و بزرگتر از ۰ است." جزء مورد بحث واژهٔ "عددی" در عبارت شرطی و واژهٔ "آن" در عبارت وابسته است. به سبب همین ابهام است که

معنی کلّیتی بدست می آورد که از قانون انتظار می رود. همین است که باعث می شود عبارت مقدّم به تنهایی اندیشهٔ کاملی به صورت معنا در برنداشته باشد و موقع ترکیب با عبارت تالی یك اندیشه و فقط یك اندیشه را بیان کند که اجزاء آن دیگر اندیشه نیستند. به طورکلّی نادرست است که بگوییم در قضیهٔ شرطی دو قضیه در رابطهٔ متقابل قرار گرفته‌اند. اگر چنین چیزی یا مشابه آن گفته شود، واژهٔ "قضیه" به همان معنایی به کار رفته است که آن را با واژهٔ "اندیشه" مربوط دانسته‌ام به نحوی که من می توانم گفتهٔ بالا را بدین صورت در آورم: "هر اندیشهٔ شرطی رابطهٔ متقابلی است بین دو اندیشه." این گفته تنها در صورتی درست است که نشانهٔ مبهمی در کار نباشد[۱۷] امّا در ایـن صورت دیگر کلیتی هم در کار نخواهد بود.

اگر بخواهیم لحظه‌ای از زمان را در عبارتهای شرطی و وابسته، هردو، نشان دهیم، این کار اغلب فقط با بکار بردن زمان حال فعل صورت می گیرد که در چنین موردی زمان حال زمانی را نشان نمی دهد. پس این شکل دستوری [زمان حال فعل] همان نشانهٔ مبهم است که در جمله‌های پایه و پیرو قرار می گیرد. مثالش این است: "وقتی که خورشید در مدار رأس السرطان است، نیمکرهٔ شمالی درازترین روز را خواهد داشت." در این جا نیز ممکن نیست معنای عبارت پیرو با یك جملهٔ کامل بیان شود زیرا این معنا اندیشهٔ کاملی نیست. اگر بگوییم "خورشید در مدار رأس السرطان است" این جمله بر زمان کنونی ما دلالت دارد و از این رو معنا تغییر می کند. اندیشهٔ موجود در معنی جملهٔ پایه نیز به همین اندازه اندك است؛ فقط کلّ جمله که مرکب از جملهٔ پایه و جملهٔ پیرو است چنین معنائی دارد. این را نیز می افزائیم که در جمله‌های مقدّم و تالی ممکن است چندین جزء مشترك به صورت مبهم نشان داده شود.

واضح است که عبارتهای اسمی که با "کسی که" یا "چیزی که" و عبارتهای قیدی مانند "جایی که"، "وقتی که"، آغاز می شوند باید غالباً به صورتی تعبیر شوند که معنای عبارتهای شرطی داشته باشند، مثلاً: "کسی که به قیر دست بزند دستش کثیف می شود."

عبارتهای وصفی نیز می توانند جایگزین عبارتهای شرطی شوند. بدین صورت، معنای جمله‌ای که پیش از این آوردیم می تواند این صورت را پیدا کند: "توان دوّم عددی که کوچکتر از ۱ و بزگتر از ۰ باشد نیز کوچکتر از ۱ و بزرگتر از ۰ است".

اگر جزء مشترك دو عبارت با اسم خاصی نشان داده شود، وضع به کلّی فرق می کند. در جملهٔ:

نا پلئون که جناح راست خود را در خطر می دید، خود فرماندهی نگهبانان[1] خود را علیه پایگاه دشمن بر عهده گرفت.

دو اندیشه بیان شده است:

۱. ناپلئون جناح راست خود را در خطر می دید.

۲. ناپلئون خود فرماندهی نگهبانان خود را علیه پایگاه دشمن برعهده گرفت.

هرجا و هرگاه که چنین وضعی پیش آید باید فقط با توجّه به متن، تکلیف آن تعیین شود؛ امّا با وجود این باید پذیرفت که تکلیف آن متن قطعاً تعیین می شود. اگر تمام جمله به صورت یك حکم ادا شود، ضمن ادای آن هردو جزء آن [هردو جملهٔ سازه] را تصدیق کرده‌ایم. اگر یکی از جمله‌ها کاذب باشد تمام جمله کاذب است. در این جا با موردی سر و کار داریم که عبارت پیرو به خودی خود اندیشهٔ کاملی به صورت معنی در بردارد (به شرط آنکه با نشان دادن زمان و مکان آن را کامل کنیم). بنابراین، مصداق عبارت پیرو یك ارزش است. پس می توان انتظار داشت که عبارت پیرو بی آنکه به ارزش کل جمله لطمه‌ای وارد آید، با جمله‌ای عوض شود که همان ارزش را داشته باشد. در واقع هم همین طور است: امّا باید توجّه داشت که به دلایلی که صرفاً جنبهٔ دستوری دارد، فاعل جمله باید "ناپلئون" باشد زیرا تنها در این صورت است که می توان آن را به صورت عبارتی وصفی در آورد که متعلّق به "ناپلئون" باشد. امّا اگر از این خواسته صرفنظر شود که عبارت بدینصورت بیان گردد و پیوند دو عبارت با "و" برقرار شود، این محدودیت از میان می رود.

عبارتهای پیرو که با «گرچه» شروع می شوند نیز مبیّن اندیشه‌های کاملی هستند. حرف ربط «گرچه» معنی ندارد و معنای عبارت را تغییر نمی دهد بلکه تنها آن را به طرز خاصّی روشن می سازد[18]. می توانیم عبارت تصدیقی [Concessive] را بی آنکه لطمه‌ای به کلّ جمله وارد شود با عبارت دیگری به همان ارزش عوض کنیم، امّا در این صورت ممکن است چنین به نظر رسد که آن روشنی که حرف ربط «گرچه» به عبارت می دهد، نامناسب باشد و مانند آن است که ترانه‌ای غم انگیز به طرزی شاد خوانده شود.

در مواردی که ذکر کردیم صدق کل جمله متضمّن صدق عبارتهای سازه نیز بود. اگر عبارت شرطی به جای آنکه نشانه‌های مبهم داشته باشد اسم خاص یا معادل اسم خاص داشته باشد، وضع فرق می کند. در جملهٔ: «اگر خورشید طلوع کرده است آسمان بسیار ابری است.» زمان، زمان حال است یعنی معیّن است. و مکان را نیز باید به صورت مکان معیّن دانست. در این جا می توان گفت که بین ارزش عبارت شرطی و ارزش عبارت وابسته قائل به وجود رابطه‌ای شده‌ایم. یعنی دیگر موردی پیش نمی آید که در آن جملهٔ مقدم صادق باشد و جمله تالی کاذب. بنابراین اگر خورشید هنوز طلوع نکرده باشد جملهٔ ما صادق است خواه آسمان بسیار ابری باشد یا نباشد و همچنین اگر خورشید طلوع کرده باشد و آسمان بسیار ابری باشد. از آنجا که در این جا فقط پای ارزشها در میان است، هر عبارت سازه را می توان با عبارت دیگری که دارای همان ارزش باشد عوض کرد بی آنکه ارزش کل جمله تغییر کند. شكّ نیست که دیگر رنگ و آبی که موضوع با آن مطرح گردیده معمولاً متناسب نیست و اندیشه آشکارا مخدوش به نظر می رسد امّا این امر ربطی به ارزش آن ندارد. همواره باید توجه داشت که با اندیشه‌های فرعی درگیر نشویم، یعنی آن اندیشه‌های فرعی که صراحتاً بیان نشده و بنابراین در معنا نباید به حساب آید. از این رو نیز نیازی نیست که ارزش آنها به حساب آید[۱۹]. موارد ساده تاکنون مورد بحث قرار گرفت. حال ببینیم چه فراگرفته‌ایم.

معمولاً عبارت پیرو اندیشه‌ای را به عنوان معنا در بر ندارد بلکه جزئی از اندیشه‌ای را در بر دارد و در نتیجه ارزشی به عنوان مصداق ندارد دلیل این امر آن است که یا واژه‌های عبارت پیرو مصداق غیرمستقیم دارند به نحوی که آنچه اندیشه است مصداق عبارت پیرو است نه معنی آن یا آنکه به سبب وجود يك نشانهٔ مبهم، عبارت پیرو ناقص است و فقط در صورتی مبیّن اندیشه است که با عبارت پایه ترکیب شود. با وجود این، مواردی پیش می آید که معنای عبارت پیرو اندیشه کاملی است در این موارد می توان عبارت پیرو را با عبارت هم ارزش آن عوض کرد بی آنکه لطمه‌ای به ارزش کل جمله وارد شود به شرط آنکه مانع دستوری وجود نداشته باشد.

بررسی تمام عبارتهای پیرو که ممکن است پیش آید نشان می دهد که پاره‌ای از این عبارتها در مقولات بالا جای نمی گیرد. تا آنجا که به ذهن من می رسد دلیل این

امر آن است که این عبارتهای پیر و معنای ساده‌ای ندارند. به نظر می رسد که ما تقریباً همیشه با اندیشه‌های اصلی که بیان می کنیم اندیشه‌هایی فرعی را نیز همراه می کنیم که هرچند بیان نشده‌اند امّا شنونده برطبق قواعد روانشناسی آنها را با شنیدن واژه‌های ما تداعی می کند. و از آنجا که ظاهراً اندیشهٔ فرعی، تقریباً مانند خود اندیشهٔ اصلی، با واژه‌های ما به روال خود پیوند دارند، ما نیازمند بیان اندیشهٔ فرعی نیز هستیم. معنی جمله بدین طریق غنی می شود و چه بسا پیش می آید که اندیشه‌های سادهٔ ما از عبارتها بیشتر باشد. در بسیاری از موارد معنی جمله را باید به همین شیوه فهمید، در موارد دیگر شکّ پیش آید که آیا اندیشهٔ فرعی متعلّق به معنای جمله است یا فقط آن را همراهی می کند[20]. شاید استنباط شود که جملهٔ:

«ناپلئون که جناح راست خود را در خطر
می دید، خود فرماندهی نگهبانان خود را
علیه پایگاه دشمن بر عهده گرفت».

نه تنها دو اندیشه‌ای را که در بالا نشان دادیم بیان می کند بلکه این اندیشه را نیز بیان می کند که شناختن خطر دلیلی بود بر اینکه ناپلئون فرماندهی نگهبانان خود را علیه پایگاه دشمن برعهده بگیرد. حتّیٰ می توان تردید داشت که آیا این اندیشه فقط در لفافه مورد اشاره قرار گرفته یا واقعاً بیان شده است. این موضوع را مورد بررسی قرار می دهیم که آیا اگر تصمیم ناپلئون پیش از آنکه خطر را می دید، اتخاذ شده بود، جملهٔ ما کاذب می بود یا نه. اگر برغم چنین امری باز هم جملهٔ ما صادق باشد، دیگر نمی توان اندیشهٔ فرعی را جزئی از معنی دانست. چه بسا کسی جانب این نظر را بگیرد. شقّ دیگر وضع بسیار پیچیده‌ای بوجود می آورد: در این شق اندیشه‌های ساده بیش از شمار عبارتها خواهد بود. اگر جملهٔ: «ناپلئون جناح راست خود را در خطر می دید.» با جملهٔ دیگری که همان ارزش را داشته باشد، مثلاً «ناپلئون در آن موقع بیش از ۴۵ سال داشت» عوض شود، نه تنها اندیشهٔ اوّل، بلکه اندیشهٔ سوّم، نیز عوض می شود. از این رو ارزش اندیشهٔ سوّم نیز ممکن است تغییر کند ـ و این در صورتی است که سن ناپلئون دلیل تصمیم او برای برعهده گرفتن فرماندهی نگهبانانش بر ضدّ دشمن نباشد. این نشان می دهد که چرا عبارتهایی را که ارزش برابر دارند همیشه نمی توان در این گونه موارد جایگزین یکدیگر کرد. عبارت، از راه پیوند با عبارت دیگر اندیشهٔ بیشتری را بیان می کند تا به تنهایی.

حال مواردی را در نظر بگیریم که این وضع پیوسته رخ می دهد.

درجملهٔ:

«ببل [Bebel] به اشتباه گمان می کند که برگشت آلزاس ـ لورن میل فرانسه را به انتقام فرو می نشاند.»

دو اندیشه بیان شده است که، با وجود این، با عبارتهای مقدّم و تالی یعنی با عبارات زیر، نشان داده نشده است:

۱. ببل معتقد است که برگشت آلزاس ـ لورن میل فرانسه را به انتقام فرو می نشاند.

۲. برگشت آلزاس ـ لورن میل فرانسه را به انتقام فرو نمی نشاند.

در عبارت اندیشهٔ اولّ، واژه‌های عبارت پیرو، مصداق غیر مستقیم خود را دارند حال آنکه در عبارت اندیشهٔ دوّم همان واژه‌ها مصداق متعارف خود را دارند. این نشان می دهد که عبارت پیرو در جمله مرکّب اصلی را باید دوبار در نظر گرفت و هربار با مصداقی متفاوت، عبارت پیرو یکبار بر اندیشه دلالت دارد، یکبار بر ارزش. از آنجا که تمام مصداق جملهٔ پیرو ارزش بشمار نمی آید، ما نمی توانیم به عوض کردن جملهٔ مزبور با جمله‌ای هم ارزش آن اکتفا کنیم. نکات مشابهی در مورد عباراتی که پس از صیغه‌های فعلهای «دانستن»، «کشف کردن» و «معلوم است که» می آید صدق می کند.

ما به وسیله عبارت پیروی که بیان علّت می کند و عبارت پایهٔ همبستهٔ آن چند اندیشه را بیان می کنیم که با این حال به طور جداگانه با عبارتهای اصلی متناظر نیستند. در جملهٔ «چون یخ از آب سبکتر است، روی آب می ایستد.» این اندیشه‌ها را داریم:

۱. یخ از آب سبکتر است.

۲. اگر چیزی از آب سبکتر باشد روی آب می ایستد.

۳. یخ روی آب می ایستد.

امّا ضروری نیست که اندیشهٔ سوّم با صراحت بیان شود زیرا در دو اندیشهٔ دیگر مندرج است. از سوی دیگر، نه ترکیبی از اندیشه اوّل و اندیشهٔ سوّم و نه ترکیبی از اندیشهٔ دوّم و اندیشهٔ سوّم معنای جمله ما را نمی دهد. حال ملاحظه می شود که

جملهٔ پیرو: «چون یخ از آب سبکتر است» اندیشهٔ اوّل و بخشی از اندیشهٔ دوم را بیان می کند. به همین سبب است که جملهٔ پیرو را نمی توان با جملهٔ هم ارزش آن عوض کرد؛ زیرا چنین کاری اندیشهٔ دوّم ما را تغییر می دهد و به همین سبب چه بسا ارزش آن را هم تغییر دهد.

در جملهٔ: «اگر آهن سبکتر از آب بود روی آب می ایستاد.» هم وضع از همین قرار است در این جا دو اندیشه داریم، یکی آنکه آهن سبکتر از آب نیست و دیگر آنکه اگر چیزی سبکتر از آب باشد روی آب می ایستد. در این جا نیز عبارت پیرو یك اندیشه و بخشی از اندیشهٔ دیگر را بیان می کند.

اگر جمله‌ای را که قبلاً در نظر گرفتیم تفسیر کنیم: «پس از آنکه شلسویگ ـ هولشتاین از دانمارك جدا شد، پروس و اتریش با یکدیگر جنگیدند.»، و چنان تفسیر کنیم که این اندیشه را بیان کند که شلسویگ ـ هولشتاین زمانی از دانمارك جدا شد، ما اوّلاً همین اندیشه را داریم و ثانیاً این اندیشه را که در زمانی، که با عبارت پیرو به طور دقیقتر تعیین می شود، پروس و اتریش با یکدیگر جنگیدند. در این جا نیز عبارت پیرو نه فقط یك اندیشه بلکه بخشی از اندیشهٔ دیگر را نیز بیان می کند. بنابراین نمی توان به طور کلّی عبارت پیرو را با عبارت دیگری که با آن هم ارزش باشد عوض کرد.

بر شمردن کامل همهٔ امکاناتی که زبان فراهم می آورد دشوار است؛ امّا من امیدوارم دست کم دلیلهای اساسی این امر را بدست داده باشم که چرا عبارت پیرو را همیشه نمی توان با عبارت هم ارزش آن عوض کرد. بی آنکه به صدق کل ساختار جمله لطمه‌ای وارد آید. این دلایل ناشی از آن است که: (۱) در مواردی عبارت پیرو بر ارزش دلالت ندارد زیرا فقط بخشی از یك اندیشه را بیان می کند؛ (۲) در مواردی عبارت پیرو بر ارزش دلالت دارد امّا محدود به همین نیست؛ زیرا معنای عبارت حاوی یك اندیشه و بخشی از اندیشه دیگر است. مورد اوّل در جایی پدید می آید که: (الف) واژه‌ها مصداق غیر مستقیم داشته باشند، (ب) در مواردی که بخشی از جمله به جای آنکه نام خاصّ باشد نشانهٔ مبهمی باشد.

در مورد دوّم عبارت پیرو را می توان دوبار در نظر گرفت، یك بار با همان مصداق متعارف آن و بار دیگر با مصداق غیرمستقیم آن، یا معنای بخشی از عبارت پیرو ممکن است درعین حال جزئی از اندیشهٔ دیگر باشد که هرگاه همراه با اندیشه‌ای

در نظر گرفته شود که به طور مستقیم با عبارت پیرو بیان شده است، معنای کلّ جمله را تشکیل می دهد.

از آنچه که ذکر شد این نکته با احتمال کافی برمی آید که هرگاه در مواردی نتوان عبارت پیروی را با عبارت هم ارزش آن عوض کرد، این نکته را نمی توان دلیل بر ردّ نظریهٔ ما دانست که می گوییم ارزش عبارت است از مصداق جمله‌ای که اندیشه‌ای معنایش باشد.

حال به ابتدای بحث خود باز گردیم. وقتی در یافتیم که الف = الف و الف = ب ارزشهای خبری متفاوتی دارند، توضیح آن این است که از لحاظ شناخت معنای جمله یعنی اندیشه‌ای که با جمله بیان شده است از مصداق آن ـ یعنی ارزش آن ـ اعتبار و اهمیّت کمتری ندارد. حال اگر الف = ب باشد، در واقع مصداق «ب» همان مصداق «الف» است و از این رو، ارزش الف = ب همان ارزش الف = الف است. به رغم این نکته، معنای «ب» غیر از معنای «الف» و از این رو معنایی که در الف = ب بیان شده است غیر از معنایی است که در الف = الف بیان شده است. در این صورت دو جمله دارای ارزش خبری یکسانی نیستند. اگر مراد، از «حکم» پیشروی از اندیشه به ارزش آن باشد، چنانکه در این مقاله بوده است، پس می توان گفت که احکام نیز با یکدیگر تفاوت دارند.

** پی نوشتها و مآخذ:

۱. این واژه [برابر = equality] را به معنای این همانی بکار می برم و مرادم آن است که «الف = ب» بدین معنی است که «الف همان ب است» یا «الف و ب یکی است.»

۲. یادداشت مترجم انگلیسی: اشاره است به کتاب فرگه با مشخصات زیر:

Begriffsshrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens (Hall, 1879).

[مفهومنگاشت، زبان صوری اندیشهٔ مجرّد بر الگوی زبان حساب.]

۳. یادداشت مترجم انگلیسی: نگاه کنید به مقالهٔ فرگه با مشخصات زیر:

Ueber Begriff und Gegenstand (*Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie* XVI [1892], 192-205).

مقالهٔ مذکور زیر عنوان ON CONCEPT AND OBJECT (دربارهٔ مفهوم و شیء) به انگلیسی ترجمه شده در کتاب زیر آمده است:

P. Geach and M. Black: *Translations from the Philosophical Writing of Gottlob Frege* (1952).

۴. دربارهٔ معنی اسم خاص واقعی مانند «ارسطو» ممکن است اختلاف عقیده پیدا شود. فی المثل می توان برای واژهٔ ارسطو این معنی را قائل شد: شاگر افلاطون و استاد اسکندر کبیر. کسی که این معنا را قائل شود برای جملهٔ «ارسطو در استاگیرا متولّد شد» معنای دیگری قائل می شود تا کسی که معتقد باشد معنای اسم «ارسطو» عبارتست

از معلّم اسکندر کبیر که در استاگیرا متولد شد. تا زمانی که مصداق یکی باشد، این گونه تفاوتها را می توان با مسامحه پذیرفت هرچند که در ساختار نظری هر علم برهانی باید از آنها پرهیز کرد و در زبان کامل نیز نباید رخنه کنند.

۵. تجربیات مستقیمی را که در آنها تأثرات حسّی و افعال خود جای آثاری را که در ذهن نهاده‌اند می گیرند نیز می توان جزء تصوّرات دانست. تمایز [بین خود تأثرات حسی و افعال از یکسو و آثار ذهنی آنها از سوی دیگر] از لحاظ بحث ما اهمیّت ندارد مخصوصاً که یادبودهای تأثرات حسّی و افعال همواره با خود تأثرات و افعال همراه هستند تا صورت محسوس کامل گردد. از سوی دیگر می توان تجربهٔ مستقیم را شامل هر شیئی دانست به شرط آنکه قابل ادراك حسّی یا واقع در مکان باشد.

۶. بنابراین مصلحت نیست که واژهٔ «تصوّر» را برای دلالت بر چیزی بکار ببریم که تا این اندازه تفاوت اساسی دارد.

۷. مراد من از اندیشه کار ذهنی اندیشیدن نیست بلکه مضمون عینی آن است که می تواند مال مشاع چند اندیشنده باشد.

۸. چه خوب بود اگر برای نشانه‌هایی که فقط دارای معنی هستند اصطلاح خاصی داشتیم. اگر این گونه نشانه‌ها را مثلاً باز نمون [representation] بنامیم، واژه‌های هنرپیشگان روی صحنه بازنمون بشمار می آید، در واقع خود هنرپیشه نوعی بازنمون است.

۹. یادداشت مترجم انگلیسی: نگاه کنید به مقالهٔ «دربارهٔ مفهوم و شیء» [مشخصات این مقاله در پی نوشت ۳ آمده است]

۱۰. در نظر من حکم فقط دریافتن اندیشه نیست بلکه پذیرفتن صدق آن نیز هست.

۱۱. یادداشت مترجم انگلیسی: «عبارت اسمی مجرد» ترجمهٔ لفظ به لفظ abstracten Nennsätzen «است که فرگه به کار برده و معنای آن بر من معلوم نیست.

۱۲. در جملهٔ «الف دروغ گفت که ب را دیده است» عبارت پیرو بر اندیشه‌ای دلالت می کند که گفته شده (اولاً) آن. اندیشه را الف تصدیق کرده است (ثانیاً) در حالی که الف به کذب آن اندیشه یقین داشته است.

۱۳. یادداشت مترجم انگلیسی: فرگه نام پروسی جنگ را که Belle Alliance [اتّحاد زیبا] است به کار برده است.

۱۴. یادداشت مترجم فارسی: «جذر منفی ۴» ترجمه عبارت «The negative square root. of 4» است. حرف The در زبان انگلیسی (و ظاهراً معادل آن در زبان آلمانی) نه تنها علامت اسم معرفه است بلکه در مواردی بر یگانگی و بی همتا بودن و منحصر به فرد بودن نیز دلالت دارد. از این رو است که فرگه در جملهٔ بعد به «حرف تعریف مفرد» اشاره می کند. بنابراین معنای دقیق عبارت انگلیسی «یگانه جذر منفی ۴» است.

۱۵. بنابر آنچه در بالا گفتیم، همواره باید اطمینان حاصل کرد که عبارتی از نوع عبارت مورد بحث دارای مصداق باشد و آن هم از طریق قرارداد خاصی صورت می پذیرد، یعنی قرار می گذاریم که در مواردی که مفهوم بر هیچ شیئی اطلاق نمی شود یا بر بیش از یك شیء اطلاق می شود، مصداق آن ۰ خواهد بود.

۱۶. در مورد این گونه جمله‌ها، تفسیرهای گوناگون به آسانی امکان دارد. معنای جملهٔ «پس از آن که شلسویگ ـ هولشتاین [Schleswig-Holstein] از دانمارك جدا شد، پروس و اتریش با یکدیگر جنگیدند» را می توان بدین صورت نیز تقریر کرد که «پس از جدایی شلسویگ ـ هولشتاین از دانمارك، پروس و اتریش با یکدیگر جنگیدند.» در این تقریر البته روشن است که دیگر نباید گفت که جزئی از معنی جمله این اندیشه است که شلسویك ـ هولشتاین زمانی از دانمارك جدا شده است. بلکه این جدایی پیش فرض لازمی است تا عبارت «پس از جدائی شلسویك ـ هولشتاین از دانمارك» اصلاً بتواند مصداق داشته باشد. یقین است که می توان جمله را بدین معنی تفسیر کرد که شلسویك ـ هولشتاین زمانی از دانمارك جدا شده است. با این تفسیر موردی پیش می آید که پس از این بررسی خواهد شد. برای آنکه تفاوت را روشن تر دریابیم، ذهن یك چینی را در نظر می گیریم که چون آگاهی اندکی از تاریخ اروپا دارد معتقد است که جدا شدن شلسویك ـ هولشتاین از دانمارك دروغ است این چینی جملهٔ ما را در تقریر اوّل نه صادق می داند نه کاذب؛ بلکه مصداق داشتن آن را انکار می کند زیرا عبارت پیرو در جمله مصداق ندارد. این عبارت تنها به ظاهر زمانی را تعیین می کند. امّا اگر جملهٔ ما را به شیوهٔ دوّم تفسیر کند در آن

اندیشه‌ای می‌یابد که آن را کاذب می‌داند به علاوه که جزئی از جمله در نظر او مصداق ندارد.

۱۷. گهگاه نشانهٔ زمانی صریح وجود ندارد و باید آن را از سیاق عبارات استنباط کرد.

۱۸. همچنین است در مورد «اما»، «با وجود این».

۱۹. اندیشهٔ جملهٔ ما را بدین صورت نیز می‌توان بیان کرد: «یا خورشید تاکنون طلوع نکرده است یا آسمان بسیار ابری است» ـ و این جمله نشان می‌دهد از این گونه جمله‌های مرکّب چه باید فهمید.

۲۰. این نکته در موردی اهمیّت می‌یابد که بخواهیم بدانیم گفته‌ای دروغ است یا سوگند است یا شهادت دروغ.

۱۴

فی تفسیر الاستعاذه

محمد دامادی

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیمِ

رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً و هَيِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً (۱)

«فی اللَّطائفِ المستنبطة مِنْ قَوْلِنا أعوذُبِاللهِ مِنَ الشَّیْطانِ الرَّجیمِ .» (الف)

النُكْتَةُ الأولىٰ فی قَوْلِه: «أعوذُ بِاللهِ» عُروجٌ مِنَ الخَلْقِ إلَى الخالِقِ و مِنَ المُمْكِنِ إلَى الواجِبِ وَهٰذا هُوَالطَّریقُ المُتعینُ فی أوَّلِ الأمرِ. لأنَّ فی أوَّلِ الأمرِ لاطریقَ إلىٰ مَعْرِفَةِ إلاّ بِأنْ یُسْتَدَلَّ بِاحْتیاجِ الخَلْقِ علىٰ وجُودِ الحَقِّ الغَنِیِّ القادِرِ. فَقَوْلُهُ «أعوذُ» اشارَةٌ إلَى الغَنِیِّ التّامِ لِلْحَقِّ فقولُ العَبْدِ أعوذُ: إقْرارٌ علىٰ نَفْسِه بِالفَقْرِ وَالحاجَةِ و قَوْلُهُ «بِاللهِ» إقْرارٌ بِأمْرَیْنِ:

أحَدُ هُما بِأنَّ ٱلحَقَّ قادِرٌ عَلىٰ تَحصيلِ كُلِّ ٱلخَيراتِ و دَفعِ كُلِّ الآفاتِ.

وَالثّاني : أنَّ غَيرَهُ غَيرُ مَوصُوفٍ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ فَلا دافِعَ لِلْحاجاتِ إلّاهُوَ، ولامُعْطِىَ لِلْخَيراتِ إلّاهُوَ، فَعِنْدَ مشاهَدَةِ هٰذِهِ ٱلحالَةِ يَفِرُّ ٱلعَبْدُ مِنْ نَفْسِه و مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوىَ ٱلحَقِّ إلَى الحَقِّ، فَيُشاهِدُ في هٰذا الْفِرارِ سِرُّ قَوْلِه «فَفِرّوا إلَى اللهِ» (٢) و هٰذِهِ الحالَةُ تَحصُلُ عِنْدَ قَوْلِهِ «أعوذُ» ثُمَّ إذا وَصَلَ إلىٰ غَيْبَةِ ٱلحَقِّ وَ صارَ غَريقًا في نورِ جَلالِ ٱلحَقِّ شاهَدَ قَوْلَهُ: «قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ» (٣) فَعِنْدَ ذلِكَ يَقُولُ أعوذُ بِاللهِ.

النكتةُ الثّانِيَةُ: أنَّ قَوْلَهُ «أعوذُ بِاللهِ» إعْتِرافٌ بِعَجزِ النَّفسِ وبِقُدْرَةِ الرَّبِ. و هٰذا يَدُلُّ عَلىٰ أنَّهُ لاوسيلَةَ إلَى ٱلقُرْبِ مِنْ حَضْرَةِ اللهِ إلّا بِالْعَجزِ وَالْإنكِسارِ.

جارَ في ٱلأحاديثِ ٱلبَرِيَّةِ وَٱلمَواريثِ ٱلمُصْطَفَوِيَّةِ (ب) (ص) «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» والمعنىٰ مَنْ عَرَفَ نَفْسَه بِالضَّعْفِ وَالْقُصورِ عَرَفَ رَبَّهُ بِأنَّهُ هُوَالقادِرُ عَلىٰ كُلِّ مَقْدُورٍ، و مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِالْجَهْلِ، عَرَفَ رَبَّهُ بِالْفَضْلِ وَالْعَدْلِ، و مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِاخْتِلالِ ٱلحالِ عَرَفَ رَبَّهُ بِالْكَمالِ وَالْجَلالِ. و قيل في تَأويلِه: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِالْحُدوثِ، عَرَفَ رَبَّهُ بِالْقِدَمِ و مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِالْفَناءِ عَرَفَ رَبَّهُ بِالْبَقاءِ» (ج)

النُكْتَةُ الثّالِثَةُ: أنَّ سِرَّالإسْتِعاذَةِ هُوَالإلْتِجاءُ إلىٰ قادِرٍ يَدْفَعُ الآفاتِ عَنْكَ. ثُمَّ إنَّ أجَلَّ ٱلأمُورِ الَّتي يُلْقَى الشَّيْطانُ وَسْوَسَةً فيها قِراءَةُ ٱلقُرْآنِ. لِأنَّ مَنْ قَرَءَالقرآنَ و نَوىٰ به عِبادَةَ الرَّحْمٰنِ و تَفَكَّرَ في وَعْدِه و وَعيدِه و آياتِه و بَيِّناتِه، إزْدادَتْ رَغْبَتُهُ فِى الطّاعاتِ و رَهْبَتُهُ مِنَ المُحَرَّماتِ. فَلِهٰذا السَّبَبِ صارَتْ قِراءَةُ القرآنِ مِنْ أعْظَمِ الطّاعاتِ فَلاجَرَمَ كانَ سَعْيُ الشَّيطانِ فِى الصَّدِّ عَنْهُ أبْلَغَ، و كانَ احتِياجُ ٱلعَبْدِ إلىٰ مَنْ يَصُونُهُ عَنْ شَرِّالشَّيْطانِ أشَدَّ. فَلِهٰذِهِ ٱلحِكْمَةِ اخْتُصَّتْ قِراءَةُالقرآنِ بِالإسْتِعاذَةِ.

النُكْتَةُ الرّابِعَةُ: الشَّيْطانُ عَدُوُّالإنسانِ كَما قالَ اللهُ تعالىٰ: «إنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذوهُ عَدُوّاً» (۴) والرَّحْمٰنُ مولَى ٱلإنسانِ وَ خالِقُهُ و مُصْلِحُ مُهِمّاتِه، ثُمَّ إنَّ الإنسانَ عِندَشُروعِه فِى الطّاعاتِ والعِباداتِ خافَ ٱلعَدُوَّ، فَاجْتَهَدَ في أنْ يَتَحَرّىٰ مَرْضاةَ مالِكِه لِيُخَلِّصَهُ مِنْ زَحْمَةِ ذلِكَ العَدُوِّ. فَلَمّا وَصَلَ ٱلحضرةَ و شاهَدَ أنْواعَ ٱلبهجةِ وَالْكَرامَةِ نَسِيَ العَدُوَّ وَأقبَلَ بِالْكُلِّيَّةِ عَلىٰ خِدْمَةِ ٱلحَبيبِ. فَالْمَقامُ الأوَّلُ هُوَالفِرارُ و هو قولُه

«أعوذُ بالله مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ» والمَقامُ الثّانى هوآلإسْتِقْرارُ فى حَضْرَةِ ٱلْمَلِكِ الجَبّارِ فهُوَ قَوْلُهُ: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحيمِ»

النُّكْتَةُ الخامِسَةُ: قالَ تَعالىٰ: «لايَمَسُّهُ إلاّ ٱلْمُطَهَّرُونَ.» (٥) فَالقَلْبُ لَمّا تَعَلَّقَ بِغَيْرِ اللهِ والِلسّانُ لَمّاجَرىٰ بِذِكْرِ غَيْرِاللهِ حَصَلَ فيهِ نَوْعٌ مِنَ ٱللَّوْثِ فَلابُدَّ مِنْ إسْتِعْمالِ الطَّهورِ فَلَمّا قالَ «أعوذُبِالله» حَصَلَ الطَّهورُ فَعِنْدَ ذلِكَ يَسْتَعِدُّ لِلصَّلوةِالحَقيقِيَّةِ وهِىَ ذِكْرُ اللهِ تعالىٰ. فَقالَ بِسْمِ اللهِ.

النُّكْتَةُ السّادِسَةُ: قال أرْبابُ الإشاراةِ لَكَ عَدُوّانِ: أحَدُ هُما ظاهِرٌ وَٱلآخِرُ باطِنٌ و أنْتَ مَأْمُورٌ بِمُحارَبَتِهِما. قال تعالىٰ فى ٱلْعَدُوِّالظّاهر: «قاتِلوا الّذينَ لايُؤْمِنونَ بِالله.» (٦) وقالَ فى ٱلْعَدُوِّ الباطِنِ الشَّيْطانُ «إنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فاتَّخِذُوهُ عَدُواً.» (٧) فَكَأنَّهُ تَعالىٰ قالَ إذا حارَبْتَ عَدُوَّكَ الظّاهِرَ كانَ مَدَدَكَ ٱلْمَلَكُ كَما قالَ تَعالىٰ: إنْ يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الملائِكَةِ مُسَوِّمينَ.» (٨) و إذا حارَبْتَ عَدُوَّكَ ٱلْباطِنَ كانَ مَدَدَكَ المَلِكُ كَما قالَ تَعالىٰ: «إنَّ عِبادي ليسَ لَكَ عَلَيهِم سُلْطانٌ.» (٩) فَمُحارَبَةُ ٱلعَدُوِّٱلْباطِنِ أوْلىٰ مِنْ مُحارَبَةِالعَدُوِّالظّاهِرِ، لِأنَّ ٱلْعَدُوَّ الظّاهِرَ إنْ وَجَدَ فُرْصَةً فَفى مَتاعِ الدّنيا، وَٱلْعَدُوَّالباطِنَ إنْ وَجَدَ فُرْصَةً فى الدّينِ وَٱلْيَقينِ. و أيْضاً فَالْعَدُوُّ الظّاهِرُ إنْ غَلَبَنا كُنّا مَأجورينَ وَالعَدُوُّالباطِنُ إنْ غَلَبنا كُنّا مَفْتُونينَ. و أيْضاً فَمَنْ قَتَلَهُ ٱلْعَدُوُّالظّاهِرُ كانَ شَهيداً و مَنْ قَتَلَهُ ٱلعَدُوُّ ٱلْباطِنُ كانَ طَريداً. فَكانَ ٱلإحْتِرازُ عن شَرِّٱلعَدُوِّ الباطِنِ أوْلىٰ و ذٰلِكَ لايَكونُ إلاّ بِأنْ يَقولَ الرَّجُلُ بِقَلْبِهِ وَلِسانِه أعُوذُ بِالله مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ.

النكتة السّابِعَةُ: إنّ قَلْبَ ٱلْمُؤْمِنِ أشْرَفُ ٱلبِقاعِ فَلاتَجِدُ دِياراً طَيِّبَةً ولا بَساتينَ عامِرَةً ولا رِياضاً ناضِرَةً إلاّ و قَلْبُ ٱلْمُؤْمِنِ أشْرَفُ مِنْها. بَلْ قَلْبُ ٱلْمُؤْمِنِ كالمِرآة فى الصَّفاءِ بَلْ فَوْقَ المِرآةِ لِإنَّ ٱلْمِرْآةَ إنْ عَرَضَ عَلَيْها حِجابٌ لَمْ يُرَفيها شَىْءٌ و قَلْبُ المُؤمِنِ لايَحْجُبُهُ السَّمواتُ السَّبْعُ وَالكُرْسىُ وَٱلعَرْشُ كَما يُطالِعُ جَلالَ الرُّبُوبِيَّةِ قالَ تعالىٰ: «إلَيهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ الصّالِحُ يَرْفَعُهُ.» (١٠) بَلِ القَلْبُ مَعَ جَميعِ هٰذِهِ الحُجُبِ يُطالِعُ جَلالَ ٱلرُّبوبيّةِ و يُحيطُ عِلْماً بِالصِّفاتِ الصَّمَدِيَّةِ و مِمّا يَدُلُّ عَلىٰ أنَّ ٱلقَلْبَ أشْرَفُ البِقاعِ وُجوهٌ:

الأوَّلُ: أنَّهُ قالَ (ص): «القبرُ روضةٌ مِنْ رياضِ الجنَّةِ» و ماذاكَ إلاّ أنَّهُ صارَ مَكانَ عَبْدٍ صالحٍ ميّتٍ. فإذا دُفِنَ العبدُ المُؤمنُ قالَ لَهُ القبرُ مَرحَباً و اهلاً أما إنْ كُنْتَ لَأحبُّ مَنْ يَمْشي علىٰ ظَهْري اِلَيَّ فإذْ وُلِّيتُكَ الْيوم و صِرْتَ اِلَيَّ فسَتَرىٰ صَنيعي بك قال فيَتَّسِعُ لَهُ مَدَّبصره و يُفْتَحُ لَهُ بابٌ مِنَ الجَنَّة.» (د) فإذا كانَ القَلْبُ سريراً لِمَعْرفةِالله و عَرْشاً لإلهيَّته وَجَبَ أنْ يكونَ القَلْبُ أشْرفَ البِقاعِ.

الثّاني: كانَ اللهُ تَعالىٰ يَقُول يا عبدي قَلْبُكَ بُستاني و جَنَّتي بُسْتانُكَ فلَمّا لَمْ تَبْخَلْ عَلَيَّ بِبُسْتانِكَ بَلْ أنْزَلْتَ مَعْرِفَتي فيهِ فكَيْفَ أبْخَلُ بِبُسْتاني عَلَيْكَ و كَيْفَ أمْنَعُكَ مِنْهُ.

الثّالِثُ: أنَّهُ تَعالىٰ حَكىٰ كيفيَّةَ نُزُولِ الْعَبْدِ في بُسْتانِ الْجَنَّةِ فقالَ: «في مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَليكٍ مُقْتَدِرٍ.» (١١) و لَمْ يَقُلْ عِنْدَ المَليكِ فَقَطْ. كأنَّهُ تَعالىٰ قالَ أنا في ذلِكَ اليومِ أكونُ مَليكاً مُقْتَدِراً و عَبيدي يكونونَ مُلوكاً إلاّ أنَّهُمْ يكونُونَ تَحْتَ قُدْرَتي إذا عَرَفْتَ هٰذِهِ المُقَدَّمَةَ فنَقولُ كَأنَّهُ تَعالىٰ يَقولُ يا عَبْدي إنّي جَعَلْتُ جَنَّتي لَكَ و أنْتَ جَعَلْتَ جَنَّتَكَ لي. لٰكِنَّكَ ما أنْصَفْتَني! فَهَلْ رَأيْتَ جَنَّتي الآنَ؟ و هَلْ دَخَلْتَها؟ فَيقولُ العَبْدُ: لا يارَبِّ، فَيقولُ تعالىٰ و هَلْ دَخَلْتُ جَنَّتَكَ؟ فلابُدَّ و أنْ يَقولَ العَبْدُ نَعَمْ يارَبِّ. فَيقولُ تَعالىٰ: إنَّكَ بَعْدَ ما دَخَلْتَ جَنَّتي و لكِنْ لَمّا قَرُبَ دُخُولِكَ أخْرَجْتُ الشَّيْطانَ مِنْ جَنَّتي لِأجْلِ نُزولِكَ وقُلْتُ لَهُ «أُخْرُجْ مِنْها مَذْموماً مَدْحُوراً» (١٢) فَأخْرَجْتُ عَدُوَّكَ قَبْلَ نُزُولِكَ و أمّا أنْتَ فَبَعْدَ نُزولي في بُسْتانِكَ سَبْعينَ سَنَةً كيفَ يَليقُ بِكَ أنْ لاتُخْرِجَ عَدُوّي وَ لاتَطْرُدَهُ؟ فَعِنْدَ هٰذا يُجيبُ العَبْدُ و يقولُ: إلٰهي أنْتَ قادِرٌ علىٰ إخْراجِهِ مِنْ جَنَّتِكَ وَ أمّا أنا فَعاجِزٌ ضَعيفٌ ولا أقْدِرُ علىٰ إخراجِهِ. فَيقولُ اللهُ تَعالىٰ: العاجِزُ إذا دَخَلَ في حِمايَةِ المَلِكِ القاهِرِ صارَ قَويّاً فادْخُلْ في حِمايَتي حَتّىٰ تَقْدِرَ علىٰ إخْراجِ العَدُوِّ مِنْ جَنَّةِ قَلْبِكَ فَقُلْ «أعوذُ باللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ.»

فإذا قيلَ فإذا كانَ القَلْبُ بُسْتانَ اللهِ، فلِماذا لايُخْرِجُ الشَّيْطانُ مِنْهُ؟ قُلْنا: قالَ أهْلُ الإشارَةِ كَأنَّهُ تعالىٰ يَقولُ لِلْعَبْدِ أنْتَ الَّذي أنْزَلْتَ سُلْطانَ المَعْرِفَةِ في حُجْرَةِ قَلْبِكَ و مَنْ أرادَ أنْ يُنْزِلَ سُلْطاناً في حُجْرَةِ نَفْسِه وَجَبَ عَلَيْهِ أنْ يُكَنِّسَ تِلْكَ الحُجْرَةِ وَأنْ يُنَظِّفَها ولايَجِبُ عَلَى السُّلْطانِ تِلْكَ الأعمالُ، فَنَظِّفْ أنْتَ حُجْرَةَ قَلْبِكَ مِنْ لَوْثِ الوَسْوَسَةِ و

قُلْ : «أَعوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيم .»

النُّكْتَةُ الثّامِنَةُ : كَأَنَّهُ تَعالىٰ يَقولُ ياعَبْدي ما أَنْصَفْتَني ! أَتدرى لِأَىِّ شَيْءٍ تَكَدَّرَ مابَيْني وَ بينَ الشَّيْطانِ؟ إِنَّهُ كانَ يَعْبُدُ ني مِثْلَ عِبادَةِ اَلْمَلائكَةِ و كانَ فى الظّاهِرِ مُقِرّاً بِالْهِيَّتي و إِنَّما تَكَدَّرَ مابَيْني وَبَيْنَهُ لِأَني أَمَرْتُهُ بِالسُّجودِ لِأبيكَ آدَمَ فَامْتَنَعَ ، فَلَمّا تَكَبَّرَ ، نَفَيْتُهُ عَنْ خِدْمَتي ، و هوفى اَلْحَقيقَةِ ما عادىٰ أَباكَ إِنَّما امْتَنَعَ مِنْ خِدْمَتي ثُمَّ إِنَّهُ يُعاديكَ مُنْذُ سَبْعينَ سَنَةً و أَنْتَ تُحِبُّهُ و هُوَ يُخالِفُكَ فى كُلِّ اَلْخَيْراتِ وَ أَنْتَ تُوافِقُهُ في كُلِّ اَلْمُراداتِ فَاتْرُكْ هٰذِهِ اَلطَّريقَةَ الْمَذْمُومَةَ وَ أَظْهِرْ عَداوَتَهُ فَقُلْ : «أَعوذُبِاللهِ من الشَّيطانِ الرَّجيم .»

النكتة التّاسِعَةُ : أَمّا إِنْ نَظَرْتَ إِلىٰ قِصَّةِ أَبيكَ فَإِنَّهُ مِنَ اَلنّاصِحينَ ، ثُمَّ كانَ عاقِبَةُ ذٰلِكَ اَلْأَمْرِ أَنَّهُ سَعىٰ في إِخْراجِه مِنَ اَلْجَنَّةِ وَ أَمّا في حَقِّكَ فَإِنَّهُ أَقْسَمَ بِأَنَّهُ يُضِلُّكَ وَيُغْويكَ فَقالَ : «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعينَ إِلاّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصينَ .» (١٣) فَإِذا كانَتْ هٰذِهِ مُعامَلَتَهُ مَعَ مَنْ أَقْسَمَ أَنَّهُ ناصِحُهُ فَكَيْفَ تَكونُ مُعامَلَتُهُ مَعَ مَنْ أَقْسَمَ أَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيُغْويهِ؟

النُّكْتَةُ الْعاشِرَةُ : إِنَّما قالَ أَعوذُ بِاللهِ و لَمْ يَذْكُرْ إِسْماً آخر بَلْ ذَكَرَ قَوْلَهُ اللهِ لِأَنَّ هٰذا الإِسْمِ أَبْلَغُ في كَوْنِه زاجِراً عَنِ الْمَعاصي مِنْ سايِرِالأَسْماءِ والصِّفاتِ لِأَنَّ اَلإِلٰه هُوَالْمُسْتَحِقُّ لِلْعِبادَةِ ولايَكونُ كَذالِكَ اِلاّ إِذا كانَ قادِراً عَليماً حَكيماً فَقَوْلُهُ أَعُوذُ بِاللهِ جارٍ مَجْرىٰ أَنْ يَقولَ أَعُوذُ بِالْقادِرِ الْعَليمِ اَلْحَكيمِ و هٰذِهِ الصِّفاتِ هِىَ النِّهايَةُ فى الزَّجْرِ و ذٰلِكَ لِأَنَّ السّارِقَ يَعْلَمُ قُدْرَةَ السُّلْطانِ و قَدْيَسْرُقُ مالَهُ لِأَنَّ السّارِقَ عالِمٌ بِأَنَّ ذٰلِكَ السُّلْطانُ و إِنْ كانَ قادِراً إِلاّ أَنَّهُ غَيْرُ عالِمٍ . فَالْقُدْرَةُ وَحدَها غيرُ كافِيَةٍ فى الزَّجْرِ بَلْ لابُدَّ مَعَها مِنَ الْعِلْمِ وَ أَيْضاً فَالْقُدْرَةُ وَالْعِلْمُ لايَكْفيانِ في حُصولِ الزَّجْرِ لِأَنَّ الْمَلِكَ إِذا رَاىٰ مُنْكَراً إِلاّ أَنَّهُ لايَنْهىٰ عَنِ الْمُنْكَرِ لَمْ يَكُنْ حُضُورُه مانِعاًمِنْهُ . أَمّا إِذا حَصَلَتِ الْقُدْرَةُ و حَصَلَ العِلْمُ و حَصَلتِ اَلْحِكْمَةُ الْمانِعَةُ مِنَ الْقَبايِحِ فَهٰهُنا يَحْصُلُ الزَّجْرُ الكامِلُ فإِذا قالَ الْعَبْدُ أَعُوذُبِاللهِ فَكَأَنَّهُ قالَ أَعوذُ بِالقادِرِالْعَليمِ اَلْحَكيمِ الَّذي لايَرْضى بِشَيْءٍ مِنَ الْمُنْكَراتِ . فَلاجَرَمَ يَحْصُلُ الزَّجْرُالتّامُ .

النُّكْتَةُ الْحادي عَشْرَةَ : لَمّا قالَ العَبْدُ «أَعوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ .» دَلَّ ذٰلِكَ عَلىٰ لايَرْضىٰ بِأَنْ يُجاوِرَالشَّيْطانَ وَ إِنَّما لَمْ يَرْضَ بِذالِكِ لِأَنَّ الشَّيْطانَ عاصٍ و عِصْيانُهُ

لايَضرُّ هذاالمُسْلِمَ فى الحقيقةِ فإذا كانَ العَبْدُ لايَرْضَى بِجوارِالمعاصي ، فبِأَنْ لايَرْضَى بِجوارِ عَينِ المَعْصِيةِ أَوْلىٰ .

النُكتةُالثانيةُ عشرةُ : الشَّيْطانُ إسْمٌ والرَّجيمُ صِفةٌ ثُمَّ إنَّهُ تعالىٰ لَمْ يَقْتصِرْ على الإسْمِ بَلْ ذكَرَ الصِّفةَ فكَأَنَّهُ تعالىٰ يَقولُ إنَّ هٰذا الشَّيْطانَ بَقِىَ فى الخِدْمةِ أُلوفاً مِنَ السِّنين ، فَهَلْ سَمِعْتَ أنَّهُ ضَرَّنا؟ أوْفعَلَ مايَسوؤُنا؟ ثُمَّ إنّا مَعَ ذٰلِكَ رَجَمْناهُ حتى طَرَدْناهُ وَأمّا أَنْتَ فلَوْ جَلسَ هذا الشَّيْطانُ مَعكَ لحظَةً واحِدَةً لأَلْقاكَ فى النّارِ الخالِدَة . فكَيْفَ لاتَشْتَغِلُ بِطَرْدِهِ ولَعْنِهِ؟ فَقُلْ أعوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيم . »

النُكتَةُ الثّالِثَةُ عَشرَةُ : لِقائِلٍ أنْ يَقولَ لِمَ لَمْ يَقُلْ أعوذُ بِالْمَلائكَةِ؟ مَعَ أنَّ أدْوَنَ مَلكٍ مِنَ المَلائِكَةِ يَكْفي فى دَفْعِ الشَّيْطانِ . فَماالسَّبَبُ فى أنْ جَعلَ ذِكْرَ هٰذا فى مُقابَلَةِ ذِكْرِ الله تَعالىٰ؟ يقولُ عَبْدي إنَّهُ يراكَ وأَنْتَ لاتراهُ بِدَليلِ قَوْلِهِ تَعالىٰ : «إنَّهُ يَريكُم هُوَ وقَبيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاتَرَوْنَهُمْ . » (١٤) وَإنَّما نَفَدَ كَيْدُهُ فيكم لِأَنَّهُ يَراكُمْ و أنْتُم لاتَرَوْنَهُ فَتَمَسَّكُوا بِمَن يَرَى الشَّيْطانَ ولايَراهُ الشَّيْطانُ وهُوَاللهُ سُبْحانَهُ فقولُوا «أعوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيم . »

النُّكتَةُ الرّابِعَةُ عَشْرَةُ : أدْخَلَ الأَلِفَ وَاللّامَ فى الشَّيْطانِ لِيَكونَ تَعْريفاً لِلْجِنْس . لِأَنَّ الشَّياطينَ كَثيرَةٌ مَرْئيَّةٌ وَ غيرُ مَرْئيَّةٍ بَلِ المَرْئىُّ رُبَّما كانَ أَشَدَّ!

حُكِىَ عن بَعْضِ المُذَكِّرينَ أنَّهُ قالَ فى مَجْلِسِه ، إنَّ الرَّجُلَ إذا أرادَ أنْ يَتَصدَّقَ فَإنَّهُ يَأْتيهِ سبعونَ شَيْطاناً فَيَتَعلَّقونَ بِيَدَيْهِ و رِجْلَيْهِ و قَلْبِه و يَمْنَعونَهُ مِنَ الصَّدَقةِ فلَمّا سَمِعَ بَعْضُ القَوْمِ ذٰلِكَ . فقال : إنّى أُقاتِلُ هٰؤلاءِ السَّبْعينَ و خَرَجَ مِنَ المَسْجِدِ وَ أتَى المَنْزِلَ و مَلأَ ذَيْلَهُ مِنَ الحِنْطَةِ و أرادَ أنْ يَخْرُجَ و يَتَصدَّقَ بِه . فوَثَبَتْ زَوْجَتُهُ وَجَعلَتْ تُنازِعُهُ و تُحارِبُهُ حَتّى أَخْرَجَتْ ذٰلِكَ مِنْ ذَيْلِه فَخَرَجَ الرَّجُلُ خائِباً إلَى المَسْجِد . فقالَ المُذَكِّرُ : ماذا عَمِلْتَ؟ فقال : هَزَمْتُ السَّبْعينَ فَجائَتْ أُمُّهُم فَهَزَ مَتْني ! (و)

وَ أَمّا إنْ جَعَلْنا الأَلِفَ وَ اللّامَ لِلْعَهْدِ فَهُوَ أَيْضاً جائزٌ ، لِأَنَّ جَميعَ المَعاصي يُرْضي هٰذاالشَّيْطانَ . والرّاضى يَجْرى مَجْرى الفاعِلِ وَ إذا استَبْعَدْتَ ذٰلِكَ فاعْرِفْهُ بِالْمَسْأَلَةِ الشَّرْعيَّةِ فَإنَّ عند أبى حَنيفَةِ قِراءَةُ الإمامِ قِراءَةٌ لِلْمُقْتَدي مِنْ حَيْثُ رَضِىَ بِها و سَكتَ خَلْفَهُ . (ه)

النُّكتَهُ الخامِسَةَ عَشَرَةَ: الشَّيطانُ مَأخوذٌ مِنْ شَطَنَ إذا بَعُدَ فَحُكِمَ عَلَيهِ بِكَوْنِه بَعيداً و أمّا المُطيعُ فَقَريبٌ. قال الله تعالىٰ: «وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» (١٥) والله قَريبٌ مِنْكَ قالَ اللهُ تَعالىٰ: «و إذا سَأَلَكَ عِبادي عَنّي فَإِنّي قَريبٌ.» (١٦)

وَ أمّا الرَّجيمُ فَهُوَ المَرْجُومُ بِمَعْنَى كَوْنه مَرْمِيّاً بِسَهْمِ اللَّعْنَةِ وَالشَّقاوَةِ و أمّا أَنْتَ فَمَوْصولٌ بِحَبْلِ السَّعادَةِ قالَ اللهُ تعالىٰ: «وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوىٰ» (١٧) فَدَلَّ هٰذا عَلىٰ أَنَّهُ جَعَلَ الشَّيْطانَ الَّذي هوبَعيدٌ قَريباً لِأَنَّهُ تَعالىٰ قال: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْويلاً.» (١٨) فاعْرِفْ أَنَّهُ لَمّا جَعَلَكَ قَريباً فَإِنَّهُ لايَطْرُدُكَ ولايُبْعِدُكَ عَنْ فَضْلِه و رَحْمَتِه.

النُّكتَةُ السّادِسَةُ عَشَرَةُ: قال جَعْفَرُ الصّادِقُ (ع) إنَّهُ لابُدَّ قَبْلَ ٱلقِرائَةِ مِنَ التَّعَوُّذِ، وَأَمّا سائِرُ الطّاعاتِ فَإِنَّهُ لايُتَعَوَّذُ فيها. والحِكْمَةُ فيه أَنَّ ٱلعَبْدَ قَدْ يَنْجِسُ لِسانُه بِالْكَذِبِ والغِيْبَةِ والنَّميمَةِ، فَأَمَرَاللهُ تَعالىٰ العَبْدَ بِالتَّعَوُّذِ لِيَصيرَ لِسانُه طاهِراً فَيَقْرَءُ بِلِسانٍ طاهِرٍ كَلاماً أُنْزِلَ مِنْ رَبٍّ طَيِّبٍ طاهِرٍ.

النُّكْتَةُ السّابِعةُ عَشَرَةَ: كَأَنَّهُ تَعالىٰ يَقولُ إنَّهُ شَيْطانٌ رَجيمٌ وَأَنا رَحْمٰنٌ رَحيمٌ فابْعُدْ عن الشَّيْطانِ الرَّجيمِ لِتَصِلَ إلَى الرَّحْمٰنِ الرَّحيمِ.

النُّكْتَةُ الثّامِنَةُ عَشَرَةَ: الشَّيْطانُ عَدُوُّكَ و أَنْتَ عنه غافِلٌ غائِبٌ. قال تعالى: «إِنَّهُ يَراكُمْ هُوَ و قَبيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاتَرَوْنَهُمْ.» (١٩) فَعَلىٰ هٰذالَكَ عَدُوٌّ غائِبٌ و لَكَ حَبيبٌ غالِبٌ. لِقَوْلِه تعالىٰ: «وَاللهُ غالِبٌ عَلىٰ أَمْرِه» (٢٠) فإذا قَصَدَكَ العَدُوُّالغائِبُ فَافْزَعْ إلَى ٱلحَبيبِ ٱلغالِبِ. واللهُ سُبْحانَهُ و تَعالى أَعْلَمَ بِمُرادِهِ قَوْلنا أعوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجيمِ بِحَسَبِ اللُّغَة فَنَقولُ قَوْلَهُ أَعُوذُ بِاللهِ مُشْتَقٌّ مِنَ ٱلعَوْذِ (ز) ولَهُ مَعْنيانِ: أَحَدُهُماالإلْتِجاءُ والإِسْتِجارَةُ والثّانى الإلْتِصاقُ يُقالُ «أَطْيَبُ اللَّحْمِ عَوْذُهُ» و هو ماٱلتَصَقَ مِنْهُ بِالْعَظْمِ فَعَلَىٰ ٱلوَجْهِ الأَوَّلِ معنىٰ قَوْلِه أَعُوذُبِاللهِ أى أَلْتَجِئُ إلىٰ رَحْمَةِ اللهِ تَعالىٰ و عِصْمَتِه، وعَلَى ٱلْوَجْهِ الثّانى مَعْناهُ أُلْصِقُ نَفْسي بِفَضْلِ اللهِ و بِرَحْمَتِه.

وَ أمّا الشَّيْطانُ فَفيهِ قَوْلانِ: الأَوَّلُ أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنَ الشَّطْنِ و هوالبُعْدُ، يُقالُ شَطَنَ دارُكَ أىْ بَعُدَ، فلاجَرَمَ سُمِىَ كُلُّ مُتَمَرِّدٍ مِنْ جِنٍّ و إِنْسٍ وَدابَّةٍ شَيْطاناً لِبُعْدِه مِنَ الرَّشادِ والسَّدادِ. قالَ اللهُ تعالىٰ: «و كَذٰلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوّاً شَياطينَ الإِنْسِ وَالجِنِّ»

(۲۱) فَجَعَلَ مِنَ الإِنْسِ شَياطِينَ.

والقَوْلُ الثّانی: أنَّ الشَّيْطانَ مَأْخُوذٌ مِنْ قَوْله شاطَ يَشيطُ إذا بَطَلَ وَ لَمّا كانَ كُلُّ مُتَمَرِّدٍ كَالباطِلِ فی نَفْسِه بِسَبَبِ كَوْنِه مُبْطِلاً لِوُجوهِ مَصالِحِ نَفْسِه سُمِّیَ شَيْطاناً.

و أمّاالرَّجيمُ فَمَعْناهُ المَرْجومُ فهو فعيلٌ بمعنیٰ مفعولٌ كقَوْلِهِمْ كفٌّ خضيبٌ أی مَخْضُوبٌ و رَجُلٌ لعينٌ ای مَلْعُونٌ. ثُمَّ في كَوْنِه مَرجوماً وَجْهانِ:

الأَوَّلُ أَنَّ كَوْنَهُ مَرجوماً كَوْنُهُ مَلْعُوناً مِنْ قِبَلِ اللهِ تَعالیٰ. قالَ اللهُ تعالی: «فَاخْرُجْ مِنْها فَإِنَّكَ رَجيمٌ.» (۲۲) واللّعنُ يُسَمّیٰ رَجْماً. وحَكَی اللهُ تَعالی عَنْ والِدِ إبراهيم (ع) أَنَّهُ قالَ: «لئن لَمْ تَنْتَهِ يا نوحُ لتكونَنَّ من المرجومينَ.» (۲۳) و فی سورة يٰس: «لَئِن لَمْ تَنْتَهُوالَنَرْجُمَنَّكُمْ.» (۲۴)

وَالوَجْهُالثّانی أنَّ الشَّيْطانَ انّما وُصِفَ بِكَوْنِه مَرجوماً لِأَنَّهُ أَمَرَ المَلائِكَةَ بِرَمْیِ الشَّياطينِ بالشُّهُبِ والثَّواقِبِ طَرْداً لهم من السَّمٰواتِ ثُمَّ وُصِفَ بِذلِكَ كُلُّ مُتَمَرِّدٍ.

و أمّا قولهُ إنَّ اللهَ هوالسَّميعُ العَليمُ ففيهِ وَجْهانِ: الأَوَّلُ أَنَّ الغَرَضَ مِنَ الإِسْتِعاذَةِ الإِحْتِرازُ مِنْ شَرِّالوَسْوَسَةِ وَمَعْلومٌ أَنَّ الوَسْوَسَةَ كَأَنَّها حُروفٌ خَفيَّةٌ في قَلْبِ الإِنْسانِ وَلايَطَّلِعُ عَلَيْها أَحَدٌ. فكانَ العبدُ يَقولُ يامن هوعَلیٰ هٰذِهِالصِّفَةِ الَّتی يَسْمَعُ بها كُلَّ مَسْمُوعٍ ويَعْلَمُ كُلَّ سِرٍّ خَفِیٍّ، أَنْتَ تَسْمَعُ وَسْوَسَةَالشَّيْطانِ و تَعْلَمُ غَرَضَهُ فيها و أنتَ القادِرُ عَلیٰ دَفْعِها عَنّي فادْفَعْها عَني بِفَضْلِكَ. فَلِهٰذا السَّبَبِ كانَ ذِكْرُ السميعِ العليمِ أَوْلیٰ بِهٰذا المَوْضِعِ مِنْ سائِرِ الأَذْكارِ.

الثّانی: أَنَّهُ إنَّما تَعَيَّنَ هٰذاالذِّكْرُ بِهٰذاالمَوْضِعِ إقتداءً بِلَفْظِ القُرْآنِ و هو قولهُ تعالیٰ: «وَ إمّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ إِنَّهُ سَميعٌ عَليمٌ.» (۲۵) و قال فی حٰم السُّجْدَةُ: «إِنَّهُ هوالسَّميعُ العَليمُ.» (۲۶)

و مِنَ المُوَفِّقِ إلیٰ كُلِّ سَدادٍ نَطْلُبُ عَفْواً فی النِّهايَةِ كَما أَوْلانا مَدَداً و عَوْناً مِنَ البَداءَةِ. وَفَّقَنا اللهُ جَميعاً إلیٰ مَناهِجِ السَّداد و هَدانا سُبُلَ الرَّشاد. إِنَّهُ وَلِیُّ التَّوفيقِ والهِدايَة.

۱ـ دلیلُ الآیات القرآنیّةالشّریفة

۱ . رقم السورة (۱۸) اسم السورة (الکهف) رقم الآیة (۱۰)
۲ . رقم السورة (۵۱) اسم السورة (الذّاریات) رقم الآیة (۵۰)
۳ . رقم السورة (۶) اسم السورة (الأنْعام) رقم الایة (۹۱)
۴ . رقم السورة (۳۵) اسم السورة (الفاطر) رقم الآیة (۶)
۵ . رقم السورة (۵۶) اسم السورة (الواقعة) رقم الآیة (۷۹)
۶ . رقم السورة (۹) اسم السورة (التّوبة) رقم الآیة (۲۹)
۷ . رقم السورة (۳۵) اسم السورة (الفاطر) رقم الآیة (۶)
۸ . رقم السورة (۳) اسم السنورة (آل عمران) رقم الآیة (۱۲۵)
۹ . رقم السورة (۱۵) اسم السورة (الحجْر) رقم الآیة (۴۲)
ایضاً (۱۷) اسم السورة (بنی اسرائیل) رقم الآیة (۶۵)
۱۰ . رقم السورة (۳۵) اسم السورة (الفاطر) رقم الآیة (۱۰)
۱۱ . رقم السورة (۵۴) اسم السورة (القَمَرْ) رقم الآیة (۵۵)
۱۲ . رقم السورة (۷) اسم السورة (الاعراف) رقم الآیة (۱۸)
۱۳ . رقم السورة (۳۸) اسم السورة (صٓ) رقم الآیة (۸۲ و ۸۳)
۱۴ . رقم السورة (۷) اسم السورة (الاعراف) رقم الآیة (۲۷)
۱۵ . رقم السورة (۹۶) اسم السورة (العَلَق) رقم الآیة (۱۹)
۱۶ . رقم السورة (۲) اسم السورة (البقرة) رقم الآیة (۱۸۶)
۱۷ . رقم السورة (۴۸) اسم السورة (الفتح) رقم الآیة (۲۶)
۱۸ . رقم السورة (۳۵) اسم السورة (الفاطر) رقم الآیة (۴۲)
۱۹ـ رقم السورة (۷) اسم السورة (الأعراف) رقم الآیة (۲۷)
۲۰ـ رقم السورة (۱۲) اسم السورة (یوسُف) رقم الآیة (۲۱)
۲۱ـ رقم السورة (۶) اسم السورة (الأنْعام) رقم الآیة (۱۱۲)
۲۲ . رقم السورة (۳۸) اسم السورة (ص) رقم الآیة (۷۷)
ایضاً (۱۵) اسم السورة (الحِجر) رقم الآیة (۳۴)
۲۳ . رقم السورة (۲۶) اسم السورة (الشّعَراء) رقم الآیة (۱۱۶)
۲۴ . رقم السورة (۳۶) اسم السورة (یٰسٓ) رقم الآیة (۱۷)
۲۵ . رقم السورة (۷) اسم السورة (الاعراف) رقم الآیة (۱۹۹)
ایضاً (۴۱) اسم السورة (فُصِّلَتْ) رقم الآیة (۳۶)
۲۶ . رقم السورة (۴۱) اسم السورة (فُصّلت) رقم الآیة (۳۶)

۲ـ ترجمة الآیات القرآنیة الشریفة

۱ـ بارإلها، تو در حقّ ما به لطف خاصّ خود رحمتی عطا فرما و برما وسیلهٔ رشد و هدایت کامل مهیّا ساز.
۲ـ باری ای بندگان خدا، به درگاه خدا گریزید.
۳ـ بگو خداست آنگاه (پس از اتمام حجّت) آنان را بگذار.
۴ـ شیطان سخت شما را دشمن است، شما هم او را دشمن دارید.

۵- که جز دستِ پاکان (و فهم خاصان) بدان نرسد.
۶- (ای اهل ایمان) با هر که از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده است - کارزار کنید.
۷- شیطان سخت شما را دشمن است - شما هم او را دشمن دارید.
۸- خداوند برای حفظ و نصرتِ شما- پنج هزار فرشته را با پرچمی که نشان مخصوص سپاه اسلام است - به مدد شما می فرستد.
۹- هرگز ترا بر بندگانِ (با خلوص) من تسلّط و غلبه نخواهد بود - همانا ترا بر بندگانِ (خاصّ) من تسلّط نیست.
۱۰- کلمهٔ نیکوی توحید (و روح پاك آسمانی) به سوی خدا بالا رود و عمل نیك و خالص آن را بالا برد.
۱۱- در منزلگاه صدق و حقیقت، نزد خداوند عزّت و سلطنت جاودانی (متنعّمند).
۱۲- خدا به شیطان گفت: بیرون شو که راندهٔ درگاه مایی.
۱۳- شیطان گفت (حال که مهلت یافتم) به عزّت تو قسم، خلق را تمام گمراه خواهم کرد مگر خاصّان و بندگانت که برای تو خالص شدند.
۱۴- همانا آن شیطان و بستگانش شما را می بینند درصورتی که شما آن ها را نمی بینید.
۱۵- و به نماز و سجدهٔ خداپرداز و به حقّ نزدیك شو.
۱۶- چون بندگان من از دوری و نزدیکی من از تو پرسند، بدانند که من به آن ها نزدیك خواهم بود.
۱۷- آنان را با کلمهٔ تقویٰ ملازم کرد.
۱۸- و طریقهٔ حق (در هلاك بداندیشان) هرگز مبدَّل نخواهد شد.
۱۹- همانا آن شیطان و بستگانش شما را می بینند در صورتی که شما آن ها را نمی بینید.
۲۰- که خدا بر کار خود غالب است (و همه در برابر قدرت او مغلوب و ناتوانند).
۲۱- و همچنین (که تو به دشمن مبتلایی) ما هر پیامبری را از شیطان های انس و جنّ دشمنی در مقابل برانگیختیم.
۲۲- (خدا فرمود) اینك از این جا بیرون رو که سخت راندهٔ (درگاه ما) شدی - خدا با او قهر و عتاب فرمود پس از صنف ساجدان خارج شو که تو راندهٔ درگاه ما شدی.
۲۳- باز قوم نوح (به سرکشی و لجاجت برخاستند) و گفتند: اگر ترك این سخنان نگویی ترا سخت سنگسار کنیم.
۲۴- اگر از این دعوی دست برندارید- البته سنگسارتان خواهیم کرد.
۲۵- پس هرگاه از (وسوسهٔ) شیطان بر تو رنج و فسادی رسد - به خدا پناه بر که او (به دعای خلق) شنوا و (به احوالِ همه) دانا است و چنانچه بخواهد از طرف شیطان در تو وسوسه و جنبشی پدید آید. به خدا پناه بر که او به حقیقت شنوا و دانا است.
۲۶- که او (به دعایِ خلق) شنوا و (به أحوال همه) داناست.

۳- دلیل الاحادیث والأقوال

الف: أخبر انّ له عبدین یحبّ أُحد هما واسمه جبریل و روح القدس والامین و هو عنده محبوب مطاعٌ أمینٌ مکینٌ ویبغض الآخر و اسمه ابلیس و هواللعین المنظر إلیٰ یوم الدین. ثمّ أحالَ الارشاد ألیٰ جبریل. فقال تَعالیٰ: قل نَزَّلَهُ روحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالحَقِ (۱) و قال تعالیٰ: يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى من يَشاءُ مِنْ عِباده (۲) و أحالَ الاغواء علی ابلیس فقال تَعالیَ- لِيُضِلَ عن سَبیلِه (۳) وَالإغواءُ هواستيقاف العباد دون بلوغ غاية الحكمة. انظر احياء علوم الدین ج ۴ ص ۹۵.

۱- رقم السورة (۱۶) اسم السورة (النَحل) رقم الآیة (۱۰۲).
۲- رقم السورة (۴۰) اسم السورة (المؤمن) رقم الآیة (۱۵).
۳- رقم السورة (۳۹) اسم السورة (الزُمر) رقم الآیة (۸).

ب: انظر «شرح نهج البلاغة ج ۴ ص ۵۴۷ - کنوزالحقائق / ۹ - اللؤلؤالمرصوع / ۸۶ احادیث مثنوی / ۱۶۷

ج: انظر «مقاصدالحسنة/ ۱۴۹.
د: انظر «احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۷۱ و صحیح الترمذی، الجزء التاسع ص ۲۸۴.
هـ: انظر «وسائل الشیعة إلی تحصل مسائل الشریعة، الجزء الثالث/ ۴۲۱.
و: جماعةٌ من النِّساءِ مَرَرْنَ بِقُرْبِ شاعرٍ. قالَ الشّاعِرُ:

إنَّ النِّساءَ شیاطینٌ خُلِقْنَ لنا نعوذُ باللهِ مِنْ شرِّ الشّیاطین

فَأَجابَتْ إمْرَأَةٌ:

إن النِّساءَ ریاحینٌ خُلِقْنَ لکَمُ وکُلُّکُمُ یَشْتَهی شَمَّ الرَّیاحین

انظر خیراتٌ حِسانٌ ج ۳ ص ۱۷۸

ز: انظر لسان العرب ذیل مادة «عوذ»

۴- مصادرالتحقیق و بیان الکتب المشارالیها فی التعلیقات

۱. القرآن الکریم.
۲. احادیث مثنوی - بدیع الزمان فروزانفر - دانشگاه تهران - ۱۳۳۳ ش.
۳. احیاءُ علوم الدّین للغزالی مع مقدمة من الدکتور بَدَوی طَبانه - ۱۳۷۷ هـ. ق = ۱۹۵۷م.
۴. خیرات الحسان اعتمادالسّلطنة (المتوّفی ۱۳۱۳ هـ ق) - طبع ۱۳۰۴ هـ ق.
۵. سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار. و هو فهرست کتاب بحارالانوار بل مختصره و لبابه، حاج شیخ عبّاس قمی - نجف - ۱۳۶۲ ق.
۶. شرح نهج البلاغة، لابن ابی الحدید بتحقیق حسن تمیم، بیروت - مکتبة الحیوة - ۱۹۶۳ - ۱۹۶۴ م.
۷. صحیح الترمذیَ بشرح ابی بکر ابن العربی المالکی، الطبعة الاولی صفر ۱۳۵۳ هـ = ۱۹۳۴ م: مصر.
۸. لسان العرب لابی فضل جمال الدین محمّدبن مکرم ابن منظور الافریقی المصری - بیروت ۱۳۷۴ هـ = ۱۹۵۵ م.
۹. المجتنی لابی بکر محمّدبن الحسن بن درید الازدی البصری (المتولّد ۲۲۳ و المتوّفی ۳۲۱ هـ) الطبعة الثانیه ۱۳۶۲ هـ - دائرة المعارف العثمانیة.
۱۰. مرآت الآیات ابوالفضل رضوی برقعی قمی. تهران - ۱۳۲۹ ش - اقبال.
۱۱. المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبویّ عن الکتب السِّتَة، رتَّبهُ و نظمَه لفیفٌ من المستشرقین و نشره الدکتور أ. ی. و نسنکْ ۱۹۴۳ م - لیدن.
۱۲. مفتاح الکتب الاربعة، تألیف محمودبن المهدی الموسوی الدهسرخی الإصفهانی - الطبعة الأولی - ۱۴۰۴ إلی ۱۳۸۶ هـ ۲۶ مجلّد.
۱۳. مقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الاحادیث المشتهرة تألیف المورِّخ الناقِدِ شمس الدین ابی الخیر محمّدبن عبدالرحمن السّخاوی المتوّفی ۹۰۲ هـ صححّه عبدالله محمّدالصدیق مصر. ۱۳۷۵ هـ = ۱۹۵۶ م.
۱۴. المنجد تألیف الاب لویس معلوف الیسوعی طبع فی المطبعة الکاثولیکیة- بیروت.
۱۵. نجوم الفرقان فی اطراف القرآن - کشف الآیات گوستاو فلوگل - محمّد دبیرسیاقی. تهران - ۱۳۸۵ ق = ۱۳۴۴ ش
۱۶. وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة تألیف محمّدبن الحسین الحرّالعاملی المتوّفی سنة ۱۱۰۴ هـ عنی بتصحیحه و تحقیقه و تذییله الشیخ عبدالرحیم الربانی الشیرازی. طبع فی تسع مجلّدات - داراحیاء التراث العربی - بیروت.

۵- «الکَلِماتُ اَلْمُسْتَخْرَجَةُ مِنَ اَلقاموس»

أَبْطَلَ: أتی بِالْباطِلِ فهو [مُبْطِل]. (بَطَلَ ـُ بُطْلاً و بُطْلاناً): فسد، سقط حکمه، ذهب خُسْراً و ضیاعاً.
إجْتَهَدَ فی أمْرٍ: جَدَّ وَ بَذَلَ وُسْعَه.

إختلّ الأمْرُ: وَهَنَ و فَسَدَ ـ عَقْلُهُ: زاغَ.
إزْدادَ بمعنى زاد لازماً و متعدّياً: طلب منهُ الزّيادة.
إسْتَبْعَدَ عنه: ضدّ اقْتَرَبَ. استبعدالشيءَ: وجده أوْعَدَّهُ بعيداً.
إستقرَّ بالمكانِ: سَكَنَ، ثَبَتَ.
إستَنْبَطَ الشيْئَ: أظْهَرَهُ بَعْدَ خِفاءٍ.
اسْتَنْبَطَ البِئْرَ: إسْتَخْرَجَ ماءَهَا.
إسْتَنْبَطَهُ: إخْتَرَعَهُ.
إسْتَنْبَطَ الفقيهُ: استَخْرَجَ الفِقهَ الباطِنَ بِفَهْمِه وَاجْتِهادِهِ.
أشَدّ: أقْوَى (شَدَّ ـ شِدَّةً): كان قَوِيّاً.
أعاذَالرَّجُلَ: دَعَاله بِالحِفْظ عَاذَ يَعوذُ عَوْذاً و عِياذاً و. . . استعاذ بفلان من كذا: لَجَأَإليه و اعْتَصَمَ.
العَوْذُ: الإلتجاء، العِيَاذ (مص): الملجأ.
[أعطى إعْطَاءً]ه الشيئَ: ناوله إيّاهُ.
إلْتَجَأَ إلىَ الحِصْن او غيره: لاذَإلَيْهِ وَاعْتَصَمَ بِهِ.
ألقَى الشيءَ إلىَ الأرْضِ: طرحه ـ إليه القولَ و بالقَوْلِ: أبلغه إيّاهُ ـ ألْقَى عليه القولَ: أمْلاهُ و هوكالتّعليم.
إمْتَنَعَ: عَنِ الشّيء: كَفَّ عنه.
[أوْلَهُ] إليه: رَجعهُ.
أوّلَ الكَلامَ: فَسَّرهُ و قَدَّرَهُ.
البَيِّنَة: مؤنث البَيِّنَ: الدليل والحُجَّة ج بيِّنات.
البرّ: مِنَ الأسْماءِ الحُسْنَى.
البَهْجَة: الحسنِ. النضارة، السرور أوظهور الفرح.
البُقْعَة: القِطْعَةُ مِنَ الأرض. ج بِقاع و بُقَع.
تَحَرَّى: طلب ماهو أحْرى بالاستعمال فى غالب الظّنِّ اوطلب أحرى الأمرين أى أوْلاهُما ـ الامر: قَصَدَهُ و فَضَّلَهُ. تَحَرى بالمكان: تمكّث به.
تَعيَّنَ الرَّجُلَ: رَآهُ يَقيناً. تَعيَّنَ الشيئَ: أبْصَرَهُ، تَعَيَّنَهُ: أصابَهُ بِالعَيْنِ. تَعيَّنَ الرَّجُلُ: تَأَنَّى ليصيب شيئاً بِعَيْنِه.
تَصَدَّقَ: أعْطى الصَّدَقات ـ على الفقير بكذا: أعْطاهُ إيَّاهُ صَدَقَةً.
تَمَرَّدَ الرجلُ: جاوز حدَّ امثالِه، استكبَرَ، عَصَى.
تَمَسَّكَ به: تَعَلَّقَ به أواعْتَصَمَ.
الثواقب [الثاقب] فا. رأى ثاقب: نافذ، عقل ثاقب: حاذق، حسب ثاقب: شهير (ثَقَبَ ـُ ثَقْباً).
الشيءَ: خَرَقه.
جاوَرَهُ: أقام قُرْبَ مَسْكَنِه.
الجَبَّار: مِنْ صفاته تعالى. المسلّط، القاهر. جَبَرَ ـُ العَظْمَ: أصلحه من كسرٍ، جبرَالفقيرَ: أغْناهُ.
جَلّ ـِ جَلالاً و جَلالَةً ضدّ حقر، جلّ فلان فى عَيْني: تَقَدَّمَ فى السِّنِ فهو جَليلٌ ج أجِلاّء و أجِلَّة و. . .
حَارَبَهُ حِراباً و مُحارَبَةً: قاتَلَهُ.
حَدَثَ ـُ حُدوثاً الأمْرُ: وقع، عكس قَدُمَ.
الحِنْطَة: البُرِّ، ج حِنَطٌ.
خَابَ ـِ خَيْبَةً: لم يظفر بماطلب، إنْقَطَعَ أمَلُهُ. يقال «خاب سعيه» اى لم ينجح.
خَلَّصَهُ مِنْ كَذا: نَجَّاهُ. خلّصَ الشيءِ: صَفَّاهُ وَ مَيَّزَهُ مِنْ غَيْرِه، أخذ خلاَصَتَهُ. خَلَّصَ الرجلُ: أعْطَى الخَلاص
ذَكَّرَالقومَ: وَعَظَهم. المُذَكِّر: الواعظ
الذَّيْل: آخِرُالشيء، ذيل الثوب: ماجرَّمنه إذا أُسبل.

(رَجَمَ ـُ رَجْماً)هُ: رماه بالحجارة، لعنه، شتمهُ، هجره، طرده.

الرشاد (رَشَدَ ـُ رُشْداً و رَشَاداً): اهتدی و استقام.

رَضِیَ ـ . . . و مَرْضَاةً عنه و علیه: ضدّ سخط.

رَغِبَ ـَ رَغْباً و . . . رَغْبَةً فیه: أَرَادَهُ و أَحَبَّهُ.

رَهِبَ ـَ رَهْبَةً و . . . : خَافَ.

(رَمَی ـِ رَمْیاً و رِمَایَةً) الشَّیْءَ و بالشیءِ: أَلْقاه، یقال «رمی السهم عن اوعلی القوس».

زَجَرَهُ ـُ زَجْراً عن کذا: منعهُ و نَهاه، طرده صالحاً به.

السداد (سَدَّ ـِ سَدَداً و سَدَاداً: کانَ سدیداً و مصیباً. یقال «هویسدُّ فی قوله» ای یُصیب. و «قلتُ له سَداداً من القَوْلِ و سَدَداً» أَیْ صَوَاباً و استقامَةً ـ الشیءُ: استقام.

السُّلْطان: التَسلُّط والقدرة.

السهم ج سِهام: قدحِ المیسر یُقارَع به واحِدُ النَبْل، سهمُ الرامی.

الشهب [الشِهَاب] کُلُّ مُضیءٍ متولّدٍ من النَّار. مایُری کأنَّه کوکَبٌ انقضَّ. الکوکب عموماً.

الشَّقاوة [شَقِیَ یَشْقَی و . . . شَقَاوَةً و شِقَاوَةً] ضدّ سَعُدَ فهو شَقِیّ ج أَشْقِیَاء.

صَانَ یَصُون صَوْناً و . . . حفظه فهو مَصون.

صَدَّ ـِ صَدّاً و صُدوداً عنه: أعرض و مال فهو صادٌّ.

الصَدَقَة: عَطِیَّةٌ یُراد بهاالمثوبةُ لاالمکرمة ج صدقات.

الصَمَد: من الاسماءِ الحُسْنَی.

طَرَدَهُ ـُ طَرْداً و طَرَداً: ابعده، نحّاه و قال له: اذهب عنّی ـ من بلاده: نفاه.

الطَرید: المطرود.

الطَّهور (مص): مایُتَطَهَّربه.

عَادَی عِداءً و مُعَاداةً فلاناً: خَاصَمَه و صَارلَهُ عَدُوّاً.

عَرَجَ ـُ عُروجاً فی السلَّم: إرتقی. ـ عَلَی الشیءِ و فیه: رقی. عُرِجَ بِهِ: صُعِدَبه. (عَصَی یَعْصی مَعْصِیَةً) سَیِّدَهُ: خَرَجَ عن طاعَتِهِ و خَالَفَ أَمْرَهُ و عَانَدَهُ فهو عَاص ج عُصَاة و عاصونَ.

العامِرَة (فا) مکانٌ عامِرٌ، مَعْمورٌ.

عَاذَ یَعوذُ عَوْذاً و عِیاذاً و . . . استعاذ بفلان من کذا: لَجَأَإلیه وَاعْتَصَمَ. العَوْذ: الالتجاء، العِیاذ (ص): الملجأ.

غَوی یَغْوی غَیّاً و غوی یَغْوَی غَوایَةً: ضلَّ، خابَ، هَلَكَ.

غابَ یَغیبُ غِیاباً و غِیْبَةً . . . بَعُدَ عنهِ و بَایَنَهُ.

[فَزِعَ ـَ فَزَعاً] الیه: إستَغَاثَهُ، لَجَأَ إلیه. فَزِعَ الرجلَ: أَغاثَهُ و نَصَرَهُ، فَزِعَ من نَوْمِهِ: هَبَّ

[الکرامةُ] مص. یقال «أفعلُ ذلكَ و کَرامَةً لَكَ» أی و اکرمك کرامَةً. و «له عَلَیَّ کَرَامَةٌ» أَیْ عَزازَةٌ،

کَمَلَ ـُ و کَمُلَ ـُ و کَمِلَ ـَ کَمالاً و . . . . : تَمَّ و کَانَ کَامِلاً.

کَنَسَ ـُ کَنْساً و کَنَسَ البیتَ: کسحه بِالْمِکْنَسَةِ.

لاَقَ یلیق لَیقاً و لِیاقَةً: ناسب.

المَوْلَی: المالِك: الوَلِیُّ.

المَهَمات من الأُمور: الشَّدائدالمحرقه ج المُهِمّ والمُهِمة.

الناضِرْ: الحَسَن.

نَظُفَ الشَیْءُ: نَقَّاهُ.

نَفَدَ ـُ نَفْداً القومَ: بَلَغَهم و جاوَزَهُمْ.

نَفَی یَنْفِی نَفْیاً ـ الرجلَ من بلده: أَخْرَجَهُ و سَیَّرَهُ منه إلَی بَلَدٍ آخر. نَفَاهُ فَانْتَفَی: طردهُ فَطُرِدَ.

النمیمة (النمیم والنَّمِیْمَة) اسمان من النمّ. فعل النَّمام (نَمَّ ـُ نَمّاً) الحدیثَ: اظهره بالوشایة و رفعهُ عَلی وَجْهِ الإشاعَةِ وَ الإفْسَادِ. نَمَّ الحدیث: ظَهَرَ ـ نَمَّ الکلامَ: زَیَّنَهُ بِالْکَذِبِ.

نوی الشیءَ یَنْوِیهِ نَوَاةً و نِیَّةً: قصدهُ و عزم علیه: نوی القوم منزلاً بکذا: قصدوهُ. نوی اُلله فلاناً: حفظه. یقال للمسافر «نَوَاكَ الله» ای صحبك فی سفرك و حفظك.

وَثَبَ یَثِبُ وَثْباً و وثوباً و... نهض وقَامَ.

الوَسْوَاس: الإسمُ مِنْ وَسْوَسَ. الشیطان: مرض یحدث من غلبة السوداءِ و یختلط معهُ الذهن. و یقال لمایخطر بالقلب من شَرٍّ أوْلمَا لاخیرَفیه وسواس ج وَساوِس.

وَسْوَسَ وِسْوَاساً و وَسْوَسَةً الشَیطانُ لهُ و إلیه: حَدَّثَهُ بِشَرٍّ اوبِمَا لانَفْعَ فیه ولاخَیْرَ.

وسوس الرجُلُ: أُصیبَ فی عقله و تکلَّم بغَیْرِ نَظام: أَصَابَتْهُ الوَسَاوس. فهو [مُوَسْوِسٌ].

وَعَدَ یَعِدُ وَعْداً ـ فلاناً الأَمْرَ و بِالْأَمْر: قال له أنه یجریه له أوینیلُهُ اِیَاهُ. وَعَدتِ الأَرْضُ: رُجِی خَیْرُها ــ و عیداً الرجلَ: وَعَدَهُ شَرّاً و تَهَدَّدَهُ.

هزم (هَزَمَ ـِ هَزْماً) العدوَّ: کسرهم و فلَّهم.

۱۵

ندای دعا

غلامحسین رضانژاد "نوشین"

دعاء مصدر است از «دَعَوْتُ الشّیئَ أدعُوهُ دُعاءً» آنگاه مصدر را به جای اسم فاعل قرار داده‌اند، مانند: «رجل عدل» یعنی مرد عادل که مصدر به جای اسم فاعل آمده است. واژهٔ دعا در زبان عربی و در وضع لغوی، بمعنی خواندن و خواستن بکار رفته و در اصطلاح نیز از معنی وضعی خود به دور نیفتاده و عبارتست از درخواست کردن چیزی از خداوند بخشنده به طریق استمداد و در واقع به اظهار نیازمندی و اعتراف به ناتوانی و ذلّت بشری و تحقّق آن به پذیرفتن سمت بندگی و فقر ذاتی می باشد و هم در معنی دعا، ستایش پروردگار به وجود و کرم ذاتی و بی نیازی حضرت او و از کلّ ممکنات مندرج است.

دعا، خوی شایستهٔ پاکان هر امّت و ملّت بوده، و به تحقیق دقیق تر، حقیقت دعا زبان استعداد هر آفریده‌ای است در مقام عرض خواهشهای خود از درگاه توانای بی نیازی که مبدأ هر بخشش و توان و تاب هر درخشش وجودی و کمالات آن است.

این واژه در ترکیبات و ساخت‌های گوناگون مانند: «دَعُوتُ لَهُ» یعنی برای او دعای خیر کردم و «دَعُوْتُ عَلَیْه» او را نفرین نمودم، و هم به معنی نامیدن همانند: «دعوُته زیداً، او بزید» او را به زید نام نهادم، استعمال شده است.

پس این واژه چه در معنی وضعی - قراردادی عامّ - و چه به معنی اصطلاحی خاصّ، هرگز از اصل خود به دور نیفتاده و در هردو مورد عبارت از خواندن و خواستن چیزی می باشد و در علم بلاغت از موارد انشاء در شمار آمده و چنانکه اهل بلاغت و نیز ارباب شرایع گفته‌اند، عبارتست از: «طلب الادنی للفعل من الاعلی، علیٰ جهة الخضوع و الاستکانة» و به همین دلیل معنی خواهش و خواستن از بزرگتر در حقیقت دعا، از مُفاد آیات و احادیث و اخبار، به آشکارا واضح است و در زبان شرایع؛ برانگیختن بندگان خدا به دعا و خواستن حوائج ظاهری و باطنی و اصلی و فرعی و دنیوی و اخروی و جسمی و روحی از درگاه حضرت حق تعالی؛ سخن به تطویل و مبالغه و اصرار گراییده و در حقیقت باید دانست که: «الدّعاء کالدّواء» بلکه حقّ اینست که در هر دوایی تأثیر شفابخشی نیست؛ در صورتی که در هر دعایی بطور یقین برای داعی و شخص مورد دعا تأثیر مستقیم و شفابخش حیرت آوری موجود است؛ بطوریکه اگر بر دوا هم دعا نخوانند و نتیجه و تأثیر آنرا از آستان حضرت ربّ العزّه خواهش نکنند، کمترین اثری در دواء نیست؛ چنانکه امام فخر رازی آورده است که حضرت موسیٰ - علی نبیّنا و آله و علیه السّلام - را دل دردی پدید آمد و در مناجات خود از خداوند منّان دوائی خواست، آنگاه بدو ندا رسید که در فلان بیابان گیاهی بدین صفت می روید، آنرا به اسم من بخور و موسیٰ چنین کرد و دل دردش بهبود یافت. گاه دیگر مصلحت را، همین عارضه بر موسیٰ پدیدار شد و برحسب آزمون از آن گیاه بدون ذکر نام خداوند رحمان بخورد، ولی دل دردش تسکین نیافت و در مناجات اخیر خود سبب را از حضرت ربّ العزّه پرسید، و پاسخ شنید که بار نخست گیاه داروئی را به نام من خوردی ناگزیر بهبود یافتی و این بار نام مرا نبردی و بجای مسبّب الاسباب به سبب چسبیدی و اثر از خاصیّت دارو زائل گردید. این داستان را حصّه‌هایی از حقیقت و بهره‌های فراوان از واقعیت است، زیرا حضرت حقّ اوّل در مقام ظهور به اسم «العزیز» نتایج بدیهی الوقوع را از مقدّمات منظّم بر می دارد و آنرا عقیم و ابتر می کند و برعکس، بدون هیچ مقدّمهٔ منظّمی برحسب بروز مرتبهٔ عزت، نتایجی به بار می آورد که عقل خردمندان و

بزرگان بشریّت و حتّی انبیاء و اولیاء را سرگردان می نماید؛ چنانکه مولانا آن را به سبب سازی و سبب سوزی تعبیر کرده، گوید:

از سبب سازیش من سوداییم وز سبب سوزیش، سوفسطاییم

ادّله متکلّمان مخالف دعا

باری، ارباب ملل و نحل را در مورد دعا باورهایی متفاوت است. برخی عقیده دارند که فایده و اثری در دعا نیست و به وجوهی استدلال کرده‌اند: نخست اینکه مورد خواهش و طلب در دعای داعی از دو صورت یا حالت خارج نیست: یا داعی به وقوع خواهش خود داناست و در این حال نیازی به دعا نخواهد بود و یا اینکه وقوع نیافتن موضوع دعا برایش روشن است، و در این صورت فایده‌ای در آن متصوّر نیست. دو دیگر، اگر حضرت حق تعالی واقع شدن مطلوب را در دعا اراده کرده باشد، آن مطلوب بدون دعا هم برآورده می شود و اگر نکرده باشد، برآورده نخواهد شد و هیچ چیزی در دیار ممکنات موجود نیست، مگر اینکه تحت تسخیر ارادهٔ حضرت حق تعالی است؛ و چون ارادهٔ حقّ به مطلوب در دعا تعلّق نیافته باشد؛ از ازل ایجاد نشده و در علم او نبوده است و بدین ملاحظه در هردو حالت اثری در دعا و فایده‌ای برای آن وجود ندارد، زیرا بر فرض انجام دادن دعا، قضای سابق ازلی تغییری نمی باید و امر ممتنع به امکان نمی گراید. سه دیگر اینکه: حضرت حق ـ سبحانه و تعالیٰ ـ دانندهٔ اسرار و رازهای آفرینش است و به صفت «علاّم الغیوب» بقول کریمهٔ قرآنی: «یعلم خائنة الأعین و ما تخفی الصّدور» همهٔ نهانی و پنهانی و ضمایر و سرائر خلق خود را می داند، و آنگاه که این صفت، عین ذات اوست عرض نیاز به زبان دعا را چه فایده‌ای و از این فعل بیهوده چه عایده‌ایست؟؛ و بدین احتجاجات سه‌گانه مخالفان اثر و فایدهٔ دعا استناد می کنند به ابراهیم خلیل (ع)، آنگاه که حضرت جبرائیل او را أمر به دعا کرد، ابراهیم (ع) فرمود: «حسبی من سؤالی، علمه بحالی» و شگفت تر اینکه حضرت خلیل الرحمّان با بترك گفتن دعا به درجهٔ «خلّت» رسید؛ بناچار بترك دعا گفتن بهتر از انجام دادن آن است. شبههٔ چهارمی که مخالفان دعا نقل کرده‌اند؛ اینست که: یا مطلوب در دعا به مصلحت داعی است و یا نه، در صورت نخست حضرت جواد مطلق و حکیم علی الاطلاق

آن را برآورده می کند و در صورت دوم نه؛ پس فایده‌ای در دعا متصوّر نیست.
پنجمین سخنی که در مقام احتجاج آورده شده اینست که مخالفان، به قول حضرت رسول اکرم (ص) استناد کرده‌اند که فرمود: «قدّر الله المقادیر قبل أن یخلق الخلق بکذا و کذا عاماً» و نیز از او روایت شده: «جری القلم بماهو کائن» و جای دیگر فرماید: «اربعٌ فرغ منهن: العمر و الرزّق و الخَلق و الخُلْق» پس آنگاه که همهٔ این امور از مقدار ماهیّات و حدود وجودی و کمالات آن از عمر و علم و مال و رزق و خوی و نوع آفرینش، در ازل به قلم صنع الّهی جریان یافته باشد، دیگر چه فایدتی در دعا متصوّر است.

باز هم مخالفان دعا به آوردن روایات دست زده، گویند: در احادیث صحیح آمده است که بزرگترین مرتبهٔ صدّیقان عبارت از رضا به قضای الّهی است، و دعا با آن منافات دارد، زیرا دعا یعنی التماس و طلب در برآوردن خواهش داعی که حادث در نفس اوست و این خواهش در واقع جز ترجیح مراد نفس خود بر قضای سابق الّهی چیز دیگر نیست؛ بنابراین نه تنها دعا خوب نیست، بلکه مظّنهٔ شرّی هم در آن می رود؛ و بالأخره آخرین سخن مخالفان دعا این است که حضرت نبی اکرم (ص) در حدیث قدسی فرمود، «من شغله ذکری عن مسئلتی، أعطَیتُه افضل ما أعطی السّائلین» یعنی کسی که یاد آوردن اسم و فعل و صفات و ذات من او را مشغول از خواهش چیزی از من کرد ـ و از من به خواست خود نپرداخت ـ بدو بیشتر از آنچه به سائلان داده شده، خواهم بخشید؛ و با این وصف فایده‌ای در دعا نیست.

ادّله و سخنان موافقان دعا

جمهور بخردان و متألّهان عقیده دارند که بزرگترین مراتب عبادت، دعاست و بر اثبات آن به وجوهی استناد کرده‌اند: نخست اینکه: هرجا لفظ سؤال در قرآن آمده است، پس از آن در ظاهر عبارت لفظ «قل» به کار رفته، مانند: «ویسئلونك عن المحیض، قل هواذی» که در متن عبارت لفظ «قل» آمده و در این کریمه: «واذاسألك عبادی عنّی، فإنّی قریب اُحیبب دعوة الّداع اذا دعانی» پس از عبارت: «و اذا... عنّی» لفظ «قل» در آن محذوف است؛ یعنی هرگاه مرا از تو پرسند؛ پس من بدانها نزدیکم تا آخر آیه؛ امّا در این آیه لفظ «قل» محذوف است، زیرا حضرت حق تعالی گاهی حوائج بندگان خود را با میانجی اسباب و علل و وسایط بر می آورد و

گاه دیگر بدون آنها، و بگاه دعا هیچ واسطه‌ای در میان حضرت جواد مطلق با بندگان متضرع خودش موجود نیست و به همین لحاظ خطاب به واسطه با لفظ «قل» لازم نیست و تنها درچنین مواردیست که مولانا فرماید:

من نخواهم لطف حق از واسطه که بلای خلق شد، این رابطه

دیگر اینکه در آیه نیامده است که: «و العبد قریب» و صفت قرب وریدی و معیّت قیومی حضرت حقّ مقتضی آوردن جملهٔ «فأنّی قریب» می باشد؛ و این دلالت دارد که بندگان او، خاصّ اویند و بس؛ لذا قریب بودن صفت عبد نگردید، زیرا عبد فانی را که در متن عدم صرف و نیستی آباد محض سکونت دارد؛ چه نزدیکی و قربتی است با خالق هستی و مبدع وجود و آفرینندهٔ هر موجود؟ به علاوه هرگاه داعی به مرتبه فنای ذاتی و صفاتی و افعالی رسید، وخاطرش مستغرق دریای وحدت گردید، میان او و حق تعالیٰ واسطه‌ای قرار نمی گیرد، تا خطاب «قل» بواسطه شود، و بدین دلیل فرمود: «فأنی قریب».

دوم اینکه: در آیهٔ: «اُدْعُونی اَسْتَجِبْ لَکُم» کرامتی عظیم برای ملّت اسلام و امّت رسول الله (ص) نهفته است، زیرا پیروان حضرت موسی (ع) و عیسی (ع)، بر طبق صراحت کلام الله مجید، حوائج خود را به وساطت انبیاء خود از خدا می خواستند، چنانکه در آیه: «قالوا یا موسیٰ ادع ربّك یبیّن لناماهی» دلیل آنست و حواریّون عیسیٰ باهمهٔ جلالت قدر و «انصارالله» بودنشان از عیسی می خواهند که خدای او از آسمان برای آنها مائده فرودآورد: «هل یستطیع ربّك أن ینزل علینا مائدة من السّماء»

لیکن خداوند وساطت بدین معنی را از امّت محمّد (ص) برداشت و در حقّ آنان فرمود: «ادعونی استجب لکم» و نیز این سؤال در کریمهٔ: «أمّن یجیبُ المضطّر اذا دعاه» هم بدون واسطه آمده است.

سوّم اینکه: نه تنها دعا و استرحام و تذلّل و خواری بنده مورد خواست الٓهی است، که خلاف آن هم مورد خشم او بوده و خداوند بندگانی را که تکبّر کرده و در هنگام سختی از او یاری و کمك نخواهند، پیروان شیطان خوانده است؛ چنانکه کریمهٔ: «فلولا اذا جائهم بأسُناتضرّعوا و لکن قست قلوبهم و زَیّن لهم الشیطان ما کانوا یعلمون» در حقّ منصرفان از دعا آمده است؛ و بدین ملاحظه در دعا باید به صیغهٔ خاص آن، مطلوب را به طور مؤکّد و جازم از خدا درخواست کرد. فی المثل

در مورد مغفرت نمی توان گفت: «اغفرلی إن شئت» که رایحهٔ تفرعن از آن بوئیده می شود، و باید گفت: «اللّهم اغفرلی» تا شمیم عبّودیت آن فضای نفس داعی را پر کرده و رعونت او را نابود کند.

چهارم اینکه: حضرت رسالت پناهی فرمود: «الدّعاء مُخ العبادة» وجای دیگر دعا را همان نفس عبادت دانسته فرماید: «الدّعاء هی العبادة». برخی گویند مراد از حدیث اخیر اینست که دعا یکی از بزرگترین عبادات است، و در علم بلاغت استناد می کنند بدینکه عرب گوید: «الناس بنوتمیم» و «المال الإبل» و مراد اینست که: افضل النّاس بنوتمیم و افضل المال الابل».

پنجم اینکه: در آیات کریمه قرآنی مواردی آمده که حضرت حق تعالی نه تنها نفس دعا بلکه صفات و چگونگی آن را هم تعلیم فرموده است؛ به طوری که در سورهٔ اعراف آمده: «ادعوا ربّکم تضرّعاً و خیفةً» و مهمتّر اینکه حضرت حق تعالی بدون وجود دعا، قدری برای آفریدهٔ خود قائل نبوده، فرماید: «قل ما یعبأبکم ربّی، لولادعاؤکم» یعنی بگو ای رسول من که پروردگارم، قدر و اهمیّتی برای شما بدون نماز و دعایتان قائل نیست.

تبصره

در مقام تأیید ادّله و عقاید موافقان دعا و نقض و ردّ احتجاجات مخالفان آن، باید یادآور شد که همهٔ ادّله و حجج مخالفان با مبانی محکم قواعد عقلی و حکمی و قرآنی و نصوص آیات و احادیث و اخبار سازگار نبوده و مردود می باشند، زیرا همهٔ پیامبران نیز چنانکه از متون عبارات و کرائم آیات قرآنی برمی آید ـ معتقد به دعا بوده و امّت خود را به خواستن حاجات خویش از درگاه حضرت کریم مطلق برانگیخته‌اند؛ و سخنان مخالفان به گاه تجربهٔ علمی و تحلیل عقلی تاب و توان ذاتی نداشته و مردود می نماید؛ چنانکه در جای خود خواهد آمد و فی الجمله حضرت ایّوب ـ علی نبیّنا و آله و علیه السلام ـ پس از آنهمه صبر در بلا، زبان حالش فریاد: «ربّ إنی مسّنی الضرّ» بود، لسان حضرت ابراهیم «ع» نیز: «ربّ اجْعَل هذا بلداً آمناً» و زبان حال زکریّا: «دعا زکریّا ربّه، قال «ربّ هب لی من لدنك ذریّه طیّبة، انكّ سمیع الدّعاء» بود که فرشتگان اجابت دعایش را به سمع دل و جان وی رسانده، بدو مژدهٔ تولّد «سیّدی حَصور» و پیامبری از صالحان موسوم به «یحیی» را

دارند؛ و زبان دل موسی (ع) برای خود و برادرش: «ربّ اغفرلی ولا خی وادخلنا فی رحمتك و انت ارحم الرّاحمین» و زبان جان سلیمان (ع): «قال ربّ اغفرلی وهب لی ملکاً لاینبغی لأحدمّن بعدی انكّ انت الوهاب» و زبان نوح (ع) پس از نفرین بر قوم گمراه خود: «ربّ اغفرلی ولوالدّی ولمن دخل بیتی مؤمناً» بود و بالاخره هر پیامبر و نبی غیر مرسلی نیز هرچه خواسته، تنها از حضرت حقّ ـ سبحانه و تعالی ـ در خواست کرده و به در دیگران چهرهٔ نیاز بر خاك نسوده‌اند.

اهمیّت دعا و تأسیس اصول آن در تشیّع

با اینکه فرهنگ قرآن، نیایش و ستایش حضرت ربّ العزّة عمّا یصفون است و در آیات بسیاری تأکید بروجوب خواسته از بخشندهٔ بالذات، خداوند رحمان رحیم دارد، با این وصف هیچ‌یك از مذاهب اسلام، همانند شیعه؛ سعی در تأسیس اساس دعا و تشیید مبانی و اصول و تعلیم شرایط و اوقات و کیفّیات آن نکرده‌اند، به طوری که اگر مذهب شیعه را مذهب دعا و آنان را «دعائیّون» بنامیم، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. در مذهب تشیّع علاوه بر فرهنگ قرآن و احادیث و اخبار که مستفاد از قرآن کریم است، به حقیقت روح قرآن و مقام جمع الجمعی آن، یعنی فرهنگ ادعیهٔ آل محمّد ـ علیهم السلام ـ توجهی ویژه مبذول است.

یاللَعجب از اینهمه تفکّر درست و اندیشهٔ راست و خداشناسی مستقیم و شگفتا از اینهمه سفارش و تشویق و تأکید در دعا. گویی پیشوایان معصوم شیعه که خود از اخصّ خواصّ اولیاء الله می باشند، جز صفای خاصّ الخاصی از نقاوهٔ آیات قرآنی و عصارهٔ یکتاپرستی، نظری نداشته و آنقدر در این مهّم، سخنان آلهی و کلمات لاریبی آسمانی از دهانشان فروریخته، که بقول مولانا جلال الدّین بلخی:

یکدهان خواهم به پهنای فلك　　　تا بگوید وصف آن رشك ملك

بهمین مناسبت است که بهترین کتب ادعیه و کاملترین آنها را بزرگان و دانشمندان مکتب تشیّع تصنیف و تألیف کرده و به پیشگاه سحر خیزان کامروا و موحّدان دردمند و یکه‌تازان ساحت توحید و عبادت عرضه داشته‌اند. آنان که در طلوع سپیدهٔ بامداد و نیمهٔ آخر از هر شب، به قصد سیر در مرسلات جبروتی و دیار ملکوت مطلقه خواب را برخود حرام کرده و همه تن درد و خواست و نیاز و انکسار و

تضرّعند؛ آنان که همانند غنچه، گشایش خود را، از دم صبح و انفاس مسیح گونهٔ آن می خواهند و «مستغفرین بالاسحار»ی که صفای عالم دعا را با همهٔ جهان مادّه و لذّات آن معاوضه نمی کنند. آن پاکترینهایی که از این سراچهٔ حقیر هیولانی و خاکدان پست عنصری، با پر و بال توانمند دعا به ذُروهٔ عوالم امکان و به قاف تجرّد و فنای از فنا طیران می کنند. آن خوبترین خوبها، آن فرشتگان «لایعصون الله ما امرهم» و بالاخره آن قلندران حقیقی مواطن جبروت و آن دریاکشان میخانهٔ عشق الٰهی و نخستین پاسخگویان به ندای آسمانی؟ «این المخفّفون» که جسم خاکی را همپای روح افلاکی قدسی، در درازا و پهنای عوالم هستی، معراج داده‌اند، آن شیعیان پاك علی و اولاد کرام او، علیهم صلواة الله الملك المنّان.

دعا از نظر حکمت و عرفان

حکمای دارای «ذوق التألّه» به معنای حقیقی ـ و نه بمعنای متداول در زبان علّامه جلال الدّین دوانی و متکلّمان دیگر ـ در ارزش و تأثیر و چگونگی حصول مطلوب در دعا و ایجاد مقدّمات و تحصیل شرایط آن، به آوردن سخنان و عقایدی دست زده‌اند، که بیشتر آنها مسبوق به سابقهٔ قبلی نبوده و در حقیقت از نوآوریهای اندیشهٔ مبدعانهٔ آنان است؛ بهتر این است که به جای «ذوق التألّه» این حکمای روشن بین را «متألّهان حقیقی» دانست، زیرا آن شائبه‌ای که در معنای ذوق التألّه بر اثر استعمال نادرست آن در عرف متکلّمان موجود است، در این اصطلاح «صدرایی» وجود ندارد.

باری، باید دانست که به مصداق کریمهٔ: «ادعونی استجب لکم» و آیهٔ شریفهٔ: «و اذا سألك عبادی عنّی ...» هرگونه دعایی به منصّه اجابت و لبیّك از حضرت حق تعالی قرار می گیرد و به دلالت کریمهٔ: «انّ ربّی لسمیع الدّعاء» هیچ دعایی بدون پاسخ مثبت و اجابت نمی ماند. نهایت امر اینکه حصول موضوع دعا برای داعی یا هرکس دیگر، موکول به شرایط و مقدّمات و زمانی خاصّ است، به همین دلیل فرق است در استجابت دعا و حصول موضوع آن و اینك به تحقیق در این معنی پرداخته می آید.

خداوند تعالیٰ را مجیب الدّعوات می دانیم در حالی که دعوات جمع دعوت و الف و لام در ابتدای آن افادهٔ معنی عموم می کند، با اینوصف که بسیاری از دعوات

به حصول نمی پیوندند و اگر حصول مطلوب را در دعا عین اجابت آن بدانیم برخی از دعاهای ما به مرتبهٔ اجابت نمی رسند. باید متوجّه بود که گاهی دعا به لسان قال یعنی به زبان عضوی در موقع گفتار است و در این صورت اجابت دعا تنها رزق زبان است به تکلّم و تلفظ، زیرا روزی هر عضوی متناسب با کار و صلاحیّت آن عضو می باشد، وگاه دیگر دعا به لسان استعداد و حقیقت باطنی انسان است و در اینحالت هیچ دعایی بدون اجابت ولاحصول نمی ماند. نکته قابل تذکر دعائی است که به صرف لقلقهٔ زبان ادا و اظهار می شود، فی المثل داعی می خواند: «اللهّم ارْزقنی توفیق الطّاعة و بعدالمعصیة» لیکن ایندعا را تنها به لقلقهٔ لسان می خواند، یعنی زبان استعداد و حقیقت ذات داعی با جمیع ارکان و جوارح ظاهری و باطنی او غرق در رذایل و ملکات قبیحه و شیطنت و فساد است، و در واقع هر عضو او از حضرت حق تعالیٰ به زبان استعداد، مقدّمات معصیت را طلب می کند و چونان بهائم تنها به خور و خواب و شهوت می اندیشد، و در حقیقت زبان استعداد داعی می خواند: «اللهّم أخذلنا بالمعصیته و بُعد الطّاعة» و چون زبان استعداد اعضاء و جوارح او در مقام استجابت و حصول صادق است در حالی که زبان قال داعی کاذب میباشد و حضرت حق تعالی نیز سمیع الدّعا بوده و به منهج عدالت راستین باید مورد اقتضای هر خلقی را بنا بدرخواست صادقانه‌اش به وی عطا کند، لذا مطلوب داعی را در سؤال و دعای او به زبان استعداد می دهد؛ در صورتی که حصول مورد دعا در زبان قال متوقّف می ماند و بدو نمی رسد بجز روزی لفظی و تکلّم زبان داعی. فی المثل روزی قوّه تفکّر و تعقّل انسان دانش و خرد است و این قوا به زبان استعداد از حضرت حق تعالی روزی خود را می خواهند، حال اگر زبان قال انسان هم مترّنم به دعا در این خصوص نباشد، خداوند متعال روزی آنها را که همان فکر و خرد باشد می دهد.

زیرا اگر انسان به زبان عضوی، کمال و ترقّی خود را از خداوند نخواهد، همهٔ ذرّات وجود او به زبان استعداد، کمال و ارتقاء خود را می طلبند و کریمهٔ قرآنی ناطق بدین معنی است: «یا ایها الانسان انكّ کادح الی ربكّ کدحاً فملاقیه» یعنی ای انسان تو حرکت کننده بسوی پروردگارت می باشی بگونه‌ای از حرکت پر شتاب، پس به توفیق لقای او خواهی رسید، و همیشه زبان قال در داعی با زبان استعداد او همراه نیست، زیرا در بیشتر دعوات شخص داعی چیزی از خدا می خواهد که زبان استعداد حقیقی وی، خلاف و عکس آن را در کمال صداقت از خداوند می طلبد و

حضرت حق تعالی خلاف و عکس خواستهٔ داعی را برای وی به مرتبه اجابت حقیقی یا حصول خارجی می رساند؛ بدین معنی که آنچه زبان قال میخواهد موجب فساد حال داعی است ولی آنچه زبان استعداد می طلبد سبب صلاح و کمال اوست؛ فی المثل زبان قال داعی ثروت هنگفتی از خدا طلب میکند، ولی صلاح در کمال و ارتقاء وی فقر است و زبان استعدادش در نهایت صداقت و تضرّع از حضرت حقّ اوّل، فقر را می خواهد و خداوند فقر را نصیب او می کند و داعی تصوّر می نماید که دعایش مستجاب نشده در حالیکه بهره و روزی زبانش که همان نطق و تکلم به لفظ دعاست به وی رسیده است ولی نصیب مادّی و ثروت هنگفت به صلاح او و معاشران وی نبوده و لذا حضرت حقّ در مقام عدالت کامل و حقیقی موجب صلاح او را که همان فقر است عائد و بهرهٔ وی می کند، و از اینجاست که همیشه شأن اذکار در اسلام بیش از ادعیه می باشد، زیرا اذکار هرگز مشوب به خواست مادّی و سؤال و تکدّی نبوده و ذکر حقّ عبارت از اظهار اوصاف و اسماء خداوند تعالیٰ است که شخص ذکر کننده با توجّه کامل به حقیقت اوصاف و اسماء وی، هیولای قلب خود را بصورت آنها متصوّر می کند و از جانب دیگر از معصوم وارد است که: «فوت الحاجة احبّ الیّ من قضاء الحاجة» یعنی از دست شدن خواسته در نزد من بهتر است از بر آوردن آن و در دعای حضرت علی علیه السلام وارد است که: «اللّهم انت کما اُرید فاجعلنی کماترید» یعنی خداوندا تو آن چنانی که من خواسته‌ام، پس مرا چنان قرار بده که خود می خواهی.

لیکن مسلمان همیشه باید زبان قال خود را با تصفیهٔ باطن و ایمان به خداوند و حسن ظنّ بر او و به برآوردن حاجاتش به مضامین و الفاظ ادعیه به ویژه مأثورهٔ آنها مترنم دارد و تمیز صلاح و فساد خواستهٔ خود را در مورد خویش به حضرت او واگذارد که خداوند بهترین وکیل بوده و نعم المولیٰ و نعم النصّیر می باشد.

نکتهٔ دیگر در ادعیه، عقیده اهل معرفت است که گویند: برخی از عطایای حق تعالی به زبان دعا کننده در کاری معیّن است، مانند اینکه می گوید: «اللّهم ارزقنی علماً نافعاً» و بعض دیگر از عطایای مزبور به لسان قال است امّا نامعیّن، همانند: «اللّهم ارزقنی خیر الدّنیا و الآخرة» و بسا باشد که بندهٔ مُفادّ آنها را به زبان حال طلب کند و نه قال، به هر وجه اگر وقت رسیدن مطلوب معیّن رسیده باشد و آنچیز به صلاح اوست، به مصداق: «الامور مرهونه با وقاتها» به وی خواهد رسید و اگر وقت

حصول مضمون دعا نرسیده باشد، سؤال او پیش از وقت و زمان حصول آن بوده و برآورده نخواهد شد، مگر به فرارسیدن وقت و اقتضای مصلحت بنده، امّا بر بنده واجب است که روزی و کمال و خیر خود را که در خزائن حضرت حق تعالی موجود است، در هر امری اعمّ از صحّت و بهبود از مرض یا مقام و ثروت و جاه و روزی دنیوی و یا صلاح اخروی و توفیق در طاعت و غیره را تنها از خداوند تعالیٰ بخواهد و در این خواسته به وساطت ارواح معصومان پاك و اولیاء حق و انبیاء عظام مستظهر باشد که در کلام لاریبی است: «فابتغوا الیه الوسیلة» و وسیله و واسطه، یا صوالح اعمال و علوم ربوبی و یا توجّه و استعانت از ائمه بزرگوار علیهم السّلام و بس.

نکتهٔ شایان تذکّر اینکه بسا در خزانهٔ حضرت کریم مطلق، چیزهایی برای انسان اندوخته مانده و رسیدن آنها به شخص امکان نداشته باشد، جز به طلب متضرّعانه و دعای صاف و بی ریا، حال اگر انسان دعا کند و نیز مستحّق وصول بدان چیزهای اندوخته باشد، بی گمان بدو خواهد رسید و اگر استحقاق نداشته و یا وقت و مصلحت حصول مورد دعا و طلب مقتضی نباشد، حصول آنها متوقّف بر وقت معیّنی است که موجبات صلاح بنده فراهم آمده باشد؛ به عبارت دیگر اگر بنده در مقام دعا دارای استعداد قبول خواسته‌هایش در دعاست، مورد دعا برآورده می گردد و گرنه، متوقّف می ماند تا حصول شرایط و استعداد قبول و عدم فساد بنده که زمان فرا رسیدن آن در علم الّهی می باشد. به همین دلیل است که برخی از انبیاء و همهٔ معصومان ـ علیهم السلام ـ به سبب طهارت باطن و اذهاب رجس از وجود مقدّس آنان، به مرتبهٔ اطلاع از علم حق تعالیٰ به وسیله ارتباط با لوح محفوظ رسیده و از مضامین نسخهٔ کتاب علمی و عینی حق تعالیٰ واقفند، لذا از حضرت او طلب روزی ننهاده نمی کنند و بدین جهت به مقام رضا و رضوان الله اکبر نائل آمده و تسلیم امر حقّند و به منشور مشیّت کلّیه و ارادهٔ جزئیّه حضرتش دل نهاده و زبانشان مترنم است بدینکه: «رضیً بقضائك و صبراً علی بلائك و تسلیماً لامرك، لامعبود سواك».

باور اهل معرفت این است که داعیان واقف و مطلّع از دو گروه بیرون نیستند: یا از قابلیّت خود آگاهند و می دانند که استعداد آنها چیست، بدین لحاظ این گروه از اثر به مؤثر می رسند، و یا از استعداد خود آگاه بوده و می دانند بدانچه قابلیّت آنان مقتضی است خواهند رسید، و گروه اخیر فاضلتر از گروه نخستین می باشند؛ زیرا گروه نخست یك معرفت دارند و دوّم دارای دو معرفتند: یکی معرفت به استعداد و

عین ثابت خود، و دیگری معرفت به احوال خویش در ازمنه و امکنهٔ مختلف، و در اینصورت اینان از مؤثّر به اثر می رسند و چون افرادی کاملند و هر کاملی مکمّل غیر نیز می تواند باشد؛ لذا به مقام پیشوایی رسیده و قرآن کریم از آنها خبر می دهد: «فی کتاب مرقوم یشهده المقرّبون» و آشکار است که چنین بنده‌ای جز به امتثال منشور حقّانی کاری نمی کند.

و بقول سرایندهٔ عارفی:

کمری در میان جان بندد — جان کمروار، بر میان بندد

پس زبان را به خواست بگشاید — تارخ امتثال، بنماید

آنگاه باید دانست که بهر اندازه بنده کاملتر باشد، در مقام عبودیت واقفتر بوده، اگر استعداد و حال او تقاضا و سؤالی یا دعایی کند، به زبان قال هم می خواند و اگر حال و استعداد وی مقتضی سکوت و تفویض امر الی الله است، در کمال رضا و تسلیم بوده، کار را به خدا وامی گذارد، واختیار او از هستی؛ ترك اختیار خواهد بود؛ چنانکه حضرت ایّوب ـ علی نبیّنا و آله و علیه السلام ـ با وجود آنهمه ابتلاء به گونه‌های مختلف بلا، به لحاظ عدم حال و استعداد، بترك خواهش و دعا گفت و تسلیم مشیّت و اراده حضرت حق تعالیٰ گردید؛ تا آن زمان که اقتضای دعا را در استعداد خود فراهم دید، آنگاه لب به دعا گشود و به زبان حال و قال گفت: «ربّ إنّی مسّنی الضّر» و حضرت ارحم الرّاحمین دعایش را مستجاب فرموده، بلا را از او برداشت. در نتیجه باید دانست که هیچ دعایی بدون اجابت نمی ماند، ولی حصول آن متوقّف بر صلاح و خواست استعداد داعی است وسریع الاجابه بودن برخی از ادعیه و بطئ بودن بعضی دیگر، به همین نکته برگشت دارند. چنانکه در ذکر یونسیه، در قرآن کریم آمده است: «لا آله الاّ انت، سبحانك انّی کنت من الظّالمین» که نتیجهٔ آنهم در قرآن وارد است که: «فنجیّناه من الغمّ، و کذالك ننجی المؤمنین» و از ذیل آیه معلوم است که نجات از غم به سبب تسبیح اختصاص به حضرت یونس ندارد و عموم مؤمنان را نیز شامل می شود.

امّا اجابت بر دو گونه است: یکی اجابت امتثال و آن اینست که خلق آنچه را حضرت حقّ از او خواسته فرمان بردو به جای آورد، و دیگری اجابت امتنان است و آن بدین معنی است که آنچه را خلق از حقّ می خواهند، با منّت ذاتی بر داعی،

لبیّك اجابت گوید؛ بدیهی است که اجابت خلق معقول است، زیرا مصّحح آن عقل می باشد که حجّت برحقّ آلهی در انسان داعی است و اجابت حقّ منقول بوده و از طریق الهام بر اولیاء و وحی بر پیامبران به انسان رسیده است؛ و زمان دعاء از نظر عرفا به ویژه شیخ اکبرمحیی الدین طائی عین همان زمان اجابت و سمع بوده و قرب وریدی و معیّت قیومی حق تعالیٰ با انسان، مصّحح آن است و در مقام تشبیه باید دانست که نسبت ذات حق تعالیٰ به مخلوق خود، همانند نسبت انسان است به نفس خویش و بلکه بسیار شدید و قوی‌تر و چون او از صلاح و فساد بندگان خود آگهی کامل دارد، لذا در مقام مصلحت، بندهٔ خود را به دعا وامی دارد و در واقع به قول مولانا جلال الدین:

ای دعا از تو، اجابت هم ز تو ایمنی از تو، مهابت هم ز تو

امّا آنگاه که حصول مطلوب در دعا به صلاح بنده‌اش نیست، توقّفی در حصول مطلوب حاصل می آید، وداعی پندارد که دعایش به مرتبهٔ اجابت نرسیده و این پندار باطل است، چه سمع حق تعالیٰ عین اجابت است و اگر حضرت او سمیع الدّعاست؛ عین حضرة الاجابه هم می باشد و هیچیك از صفات او از عین وجود و ذاتش جدا نیست؛ و از طرفی دیگر عدم اجابت دعا نیز عین عدم سمع بوده، و با تردّد الّهی در کلّ اشیاء مخلوقه منافات دارد؛ بعلاوه دعا نیز بر دو قسم است: یکی دعا به زبان «قال» که خلق و حقّ در آن شریکند، ودیگری دعا به لسان حال که اختصاص به خلق دارد؛ و اجابت دعا به لسان حال هم بردو گونه است: یکی امتنان بر داعی و دیگری اجابت امتنان بر مدُعو؛ امّا امتنان برداعی چیزی جز قضای حوائج و برآوردن مطلوب او نیست، و اجابت امتنان بر مدعُوّ، یعنی ظهور عزّت و سلطنت حضرت حق تعالیٰ به برآوردن مطلوب و حاجات داعی.

امّا مقام دعا در نظر عارفان راه رفته و کاملان طریقت و واصلان حقیقت، عین مرتبهٔ اظهار انبساط و اتّصاف به اخلاق الله و مقام فنای در عظمت حضرت حقّ - سبحانه تعالیٰ - است؛ و بدین ملاحظه است که کاملترین مخلوق امر و خلق و حقیقت عقل کامل و انسان و اصل، یعنی حضرت رسالت پناهی (ص)، آن قدر در دعای خود بر قریش به طول و تفصیل و بسط پرداخت که صاحب اضطراب در غار، ابوبکر بدو گفت: «دَع مُناشِدِتَكَ مَعَ ربكَ، فإنّ الله مُنجز وعده» و آنحضرت در

جواب فرمودند: «بهم یدفع البلایا» و در حقیقت مقام دعای آن حضرت، همان معاشقهٔ حبیب با محبوب است و بدین معاشقه از اصحاب پیامبر (ص) هیچ کس جز علی و فاطمة الزهّراء و اولاد آنها و سلمان فارسی علیهم السّلام دست نیافت، چنانکه ادعیهٔ سیّدالساجدین، امام زین العابدین (ع) بهترین دلیل آن است.

عینیّت دعا و اجابت آن برحسب حقیقت

از پیش باید دانست که حضرت حق تعالیٰ در مرتبهٔ فیض اقدس الٓهی، صور علمی موجودات به نام «اعیان ثابته» و استعدادات آنها را به تجلّی و ظهور نخست، و در ذات خویش ظاهر کرد، آنگاه مطابق استعداد هریك و برحسب قابلیّت آنان، به صور علمی و اعیان ثابت در ذات، در مقام تجلّی و ظهور به فیض مقدّس خویش، وجود خارجی بخشید.

بدیهی است وجود عینی خارجی هر موجود نسبت به صور علمی و عین ثابت در ذات آن، سواد مصّدق با اصل است؛ بنابراین هرگز وجود و کمالات وجودی در مرتبهٔ فیض مقدّس، جز عینیّت خارجی، فرقی با اصل خود در مرتبهٔ فیض اقدس نداشته و نخواهد داشت؛ و بقول مولانا:

آن یکی جودش، گدا آرد پدید وان دگر، بخشد گدایان را مزید

یعنی با آن جود در مرتبهٔ فیض اقدس، گدا را ظاهر کرد و مقصود از گدا همان اعیان ثابته و صور علمی در حضرت ذات است، که مستعدّ سؤال و گدایی از حضرت حقّند. و با وجود دیگر، یعنی فیض مقدّس، گدایان مزبور را از مرتبهٔ ظهور علمی، به وجود خارجی موجود کرده و به مزید جود، اعیان ثابته را تعیّن خارجی داد.

باری، پس از تمهید مقدّمهٔ بالا، باید دانست که کمالات وجود موجودات در مرتبهٔ علم حقّ اوّل تمام و کامل بوده، نقصی از هیچ حیث بدان وجه که قابلیّت هرکدام استدعا داشته متصّور نیست و این قابلیّت هم در مرتبهٔ فیض اقدس بدانها إعطا شده است.

امّا رسیدن هر موجودی در مرتبهٔ فیض مقدّس ـ که عالم وجود خارجی است ـ با مقتضای خارجیّت و شرایط و وسایط و اسباب حصول آنها ارتباط کامل دارد و این اناطه و توقّف بدین جهت است که موجودات خارجی از موطن اصلی خود به دور

افتاده‌اند، و توطّن در عالم اسباب و عینیّت اقتضاء دارد که به رنگ آن در آیند و مهمترین این رنگها، رنگ زمان است و مکان و اسباب تامّه؛ بنابراین هر کمالی که برای وجودی در عالم علم و عین ثابت در ذات آلهی در نظر گرفته شده، با اجتماع شرایط و وسائل آن، که از آنها به «توفیق» تفسیر شده است، حاصل خواهد آمد و این حصول در مرتبهٔ نخست متوقّف است بر سؤال قابلیّات علمی و استعداد مندرج در صورت حقّانی آن موجود، و در مرتبه دوّم، یعنی پس از تحقّق در خارج و تعیّن در متن واقع، برای رسیدن به «مزید» به قول مولانا، به دعای داعی حاجت است، و در این صورت گاهی زمان و مکان و اسباب حصول مطلوب مندرج در علم حق، فراهم است و در اینحال موضوع دعا و مطلوب و مسؤول برآورده می شود، و گاه دیگر هیچیك و یا یکی از اسباب تامّه فراهم نیست، و در این وجه تحقّق و حصول مطلوب، منوط و متوقّف به اجتماع شرایط و اسباب است و داعی غافل می پندارد که دعایش به سمع اجابت نرسیده است؛ در حالیکه فی الحقیقه دعا عین اجابت بوده؛ آنکه کمالات وجودی را در مرتبهٔ فیض اقدس بدو داده است، در مرتبهٔ فیض مقدّس هم بهره و حصّه و سهم او را خواهد داد؛ نهایت اینکه تفاوت در حصول به قابلّیات در مرتبهٔ فیض اقدس و مقدّس، عین همان تفاوت علمی و عینی بودن وجود است؛ و چون مقتضای هر وجود خارجی، حصول شرایط و اسباب است، مقتضای حصول کمالات آن هم چنین بوده و موجود خلقی، نمی تواند مانند موجود امری باشد، مگر از طریق سلوك در مسالك حقّهٔ آلهی که بهترین و کاملترین انبیاء یعنی حضرت رسالت پناهی (ص) تعیین فرموده است؛ در نتیجه عجلهٔ ذاتی که در انسان است، او را از طریق مستقیم و صراط احدی خارج می کند و در رسیدن به مطلوب خود، سر از رقبه بندگی بیرون آورده و بنا فرمانی و ناشکیبی و جزع و فَزَع می پردازد و خیال می کند که دعایش به منصّهٔ اجابت و سمع قبول نرسیده است؛ غافل از اینکه:

چو پیش از وقت، در کاری شتابی — ز جست و جو، بجز حرمان، نیابی
نشان میوه پیدا نیست، بر شاخ — میفکن سنگ، سوی شاخه گستاخ

فی الجمله، هیچ دعایی از حضرت الإجابه به هیچ بنده‌ای تلقین نمی گردد، مگر اینکه مطلوب و مسؤول در مرتبهٔ عین ثابت و صورت علمی آلهی آن، ظاهر باشد و هیچ اجابتی بدون خواست بنده و دعایش تحقّق نمی یابد، مگر در کاملان از

امّت محمّدی، که به سبب علم جمعی از استعداد عین ثابت خود، و تا زمان و شرایط حصول مطلوب، زبان به دعا نمی گشایند و معنی زبان به دعا نگشودن در اینجا مدح است، اگرچه به سبب تفرعن و تکبّر عبد، قدح و ذمّ و در حقیقت موجب غضب الهی و کفر است؛ چنانکه در مثال حضرت ایّوب به تحقیق پیوست و این گروه همانهایی هستند که مولانا در حقّشان فرموده:

من گروهی می شناسم ز اولیاء که دهانشان بسته باشد، از دعاء

وچون امر دعا و اجابت متحّد باشند، ناگزیر اتحّاد آنها جز عینی نبوده و در آن مقام از اتحاد انضمامی اثر و خبری نیست؛ و مراد از این مقام همان مرتبۀ فیض اقدس است؛ لیکن در مرتبۀ فیض مقدّس این اتحّاد محّل تأمّل است، اگرچه به عقیدۀ عرفا، زمان دعا عین همان زمان اجابت آن است، ولی امکان دارد که با زمان تحقّق و حصول مطلوب متفاوت باشد، و تفاوت مزبور هم به علّت عدم شمول «توفیق» یا اجتماع شرایط و اسباب است، که آنهم به نوبۀ خود مربوط به فیض اقدس و عنایت ازلّیه الّهیه می باشد.

دعا در مشرب تشیّع

چنانکه گفته آمد، مشرب صافی اهل بیت علیهم السلام، روح اسلام و صفای اخصّ الخواصی و مرتبۀ خفّی و بلکه اخفای حقایق معارف و رقایق احکام است. نخستین پیشوای این مذهب، ساقی کوثر است و کوثر در لغت از اسماء مبالغۀ نامشهور بوده، و هرچه خیر و برکت و علم و شرف و کمال و جمال است، آن هم به نحو لایتناهی و بلکه فوق مالایتناهی از حیث مدّت و عدت، در حقایق وجودی و ارواح این پاکتر از پاکان همۀ عوالم هستی موجود است و این معنی از احادیث نبوی و اخبار صحاح و حسان اهل بیت محمّدی مستفاد بوده، اگر قصور یا تقصیری در تعرفۀ احوال و مناصب و مقامات و منازل آنها نرفته باشد، بطوریقین مبالغه هم نشده است.

آنجا که شیخ جلیل ـ طبرسی ـ در مکارم الاخلاق خود از حضرت رسول اکرم (ص) نقل می کند که: گرامیترین اشیاء در نزد خداوند تعالیٰ دعاء است، فرماید: «لایرد القضاء إلاّ الدّعاء» و نیز «الدّعاء سلاح المؤمن ـ و سلاح الانبیاء ـ و **عمود**

الدّین و نور السّماوات و الارض» جا دارد که خرمن اند وزان معارف تابناك او، یعنی ائمّه علیهم السّلام نیز در کشف و توضیح و اشاعه و تفسیر این حقایق و معانی، با همت جبروتی خود، نقاب از این وجه آلهی و چهرهٔ خویشتاب دعا برداشته و در تأیید مقام و تشیید مرام نبوی هرچه سعی در وسع لایتناهی خود دارند، به منصّه بروز رسانند، آنهم با چنین همتی که شاعر تازی زبان در وصف آن گوید:

له همٌ، لامنتهیٰ، لکبارها و همتّه الصّغریٰ، اجلّ من الدّهر

بعید نیست که از حضرت ثالث الأئمّه (ع)، شهید فی الله منقول است که: «اعجز النّاس، من عَجَز عن الدّعاء» و امیرالمؤمنین علی (ع) که وجودش در تعیین حقّ و باطل به منزلهٔ زبانهٔ ترازوی احد خو می باشد، فرمود: «احبّ الأعمال الی الله عزّوجلّ فی الارض، الدّعاء» و امام به حق ناطق، حضرت جعفربن محمّد الصّادق (ع)، در اهمیّت و بُرندگی این «سلاح الانبیاء» فرماید: «الدّعاء انفذمن السّنان» و همو ـ علیه السّلام ـ در جای دیگر دارد که: «علیك بالدّعاء، فانّ فیه شفاء من کل داء».

اوقات و ازمنهٔ دعا

اگرچه مؤمن باید در همهٔ احوال و اوقات و ازمنه، زبانش به دعا متّرنم بوده و همیشه از این سرچشمهٔ جاودانی و زلال ربانی، قدح نوشی کند و این رابطهٔ مستقیم و عروهٔ وثقای آلهی را قطع ننماید، لیکن برای حصول به مطلوب دعا، مواعد و اوقاتی معیّن است که در زیر به تحقیق خواهد پیوست:

الف) در مورد همیشگی بودن سؤال و دعا در انسان، علاوه بر ظواهر اخبار یاد شده که دارای عموم و اطلاق است، روایاتی از معصومان (ع) وارد است از جمله، حضرت صادق (ع) فرماید: «الدّعایرد القضاء بعدماأبرم ابراماً، فاکثروا من الدّعاء، فانّه مفتاح کلّ رحمة و نجاح کلّ حاجة، ولاینال ما عندالله إلابالدّعاء» و از همین امام منقول است که: «دعای در حالت آسودگی و سلامت، موجب برآوردن حوائج است در بلاء» و نیز فرموده است که خداوند به حضرت داود ـ علی نبیّنا و آله و علیه السلام ـ وحی کرد که مرا در خوشحالی و راحت یاد کن، تا در بدحالی و سختی خواستهات را اجابت کنم و اخبار و احادیث بسیار دیگر.

ب) امّا مواقع و اوقات خاصّهٔ دعاء که در آن امید اجابت می رود، در چهار ساعت است: یکی موقع وزیدن بادها که علاوه بر معنی متبادر آن، در نسیم صبح و موقع سحر هم می باشد. دوّم به گاه زوال سایه‌ها و موقع شب ـ که این معنی در تاریکی ماه و خورشید گرفتگی هم دلالت دارد. سوم به وقت ریزش باران و چهارم به موقع ریختن اوّلین قطرهٔ خون مؤمن، که در این مواقع، ابواب آسمانها گشوده می گردند و از حضرت صادق (ع) مروی است که اوقات استجابت دعاء در وتر است و پس از طلوع فجر صادق و بعدازظهر و موقع عشاء؛ و حضرت امیرمؤمنان (ع) اغتنام فرصت در دعا را در موقع قرائت قرآن و اذان و نزول باران و برخورد صفوف لشکریان حقّ و باطل به منظور شهادت در راه حقّ می داند؛ و یکی از ثقات صحابهٔ حضرت باقر و صادق و کاظم علیهم السّلام به نام ابوالصّباح کنانی از حضرت أبی جعفر الباقر نقل کرده است که: حضرت حق تعالیٰ از بندگان مؤمن خود، بندهٔ بسیار دعا کن را دوست دارد؛ پس بر شما باد که به گاه سحر تا طلوع آفتاب دعا بخوانید که ساعت باز شدن درهای آسمان و تقسیم ارزاق موجودات و برآورده شدن حوائج کوچك و بزرگ در این ساعت است، و باید دانست که در پگاه صادق، کیفیتی الٰهی موجود است که سبب رفع بلا و برآوردن دعا می باشد.

امّا ثلث آخر شب، موقعی است که اولیاء الله آن را به آزمونهای بسیار، توصیه کرده‌اند؛ بدیهی است ادامهٔ آن باید تا طلوع آفتاب باشد، و دلیل طبیعی آن این است که در وقت مزبور، بدن استراحت کرده و آمادهٔ تلقین به نفس است و معدهٔ آدمی دیگر از آن ثقالت و گرانی اوّل شب فارغ آمده و این سبکباری ها موجب توجّه نفس به مضامین ادعیه و معانی آنها می باشد و چون مقتضی موجود و موانع مفقود گردند، مقصود داعی که حصول به مطلوب و اجابت دعاست با ترتیب مقدّمات و ایجاد شرایط تحقّق می یابد؛ لیکن نتیجهٔ دعا، بدون ذکر حق تعالیٰ و اسماء و صفات او و نیز بدون صلوات بر محمّد و آل او از صفای باطن و ژرفای دل و جان مورد تردید و بلکه عقیم و ابتر است؛ و بدانگونه که تأثیر آتش در چوب متوقّف بر علت مُعِدّهٔ آن، یعنی خشکی چوب و مجاورت آتش است، تأثیر ادعیه نیز منوط به تهیّهٔ مقدّماتی است روحی و جسمی که بدون آنها نتیجه‌ای از دعا حاصل نمی آید؛ علاوه بر این؛ داعی باید از فسق و فجور و ارتکاب معاصی صغیره و کبیره اجتناب کند، و برعکس کسب رضای الهی را پیشهٔ خود کرده، در همهٔ اوقات به خدمت خلق و ترفیه

خاطر عیال و اولاد از راه کسب حلال ـ آن هم بدون اسراف و تبذیر ـ و جلب رضایت والدین و صاحبان حقوق مادّی و معنوی و خواندن کلام الله مجید بپردازد، تا به رعایت حلال و حرام و امر به معروف و نهی از منکر، با شرایط و احکام شرعی آنها، شایستگی استجابت دعا را داشته و به مراتب عالیه سلوك راه یابد؛ دیگر اینکه از میان داعیان الی الله، به فرموده پیامبر اکرم (ص)، سه گونه دعاء مستجاب است: یکی دعای پدر برای فرزندان خود، دو دیگر دعای مظلوم در دفع ظلم و ظالم و سوّم دعای مسافر در طول سفر، و در مُفادّ احادیث، انسان را از دعای ستمدیده به نحو مؤکّد برحذر داشته‌اند، به طوری که از حضرت صادق (ع) منقول است که: «اتّقوا دعوة المظلوم، فانّ دعوة المظلوم تصعد الی السّماء».

در تضاعیف سطور و اوراق این مقاله گفته آمد که مکان دعا نیز همانند زمان آن در اجابت مؤثّر می افتد؛ چنانکه دعا در مسجد و خانقاه اولیاء الله یا بزرگان اهل معرفت ـ مراد خانقاه یا جمع خانه درویشان دروغین نیست ـ و جنب قبور آنان و بخصوص مزار امامزادگان واجب التّعظیم و بالاخصّ مراقد مطّهر ائمه علیهم السّلام و بالاخره روضهٔ نبوی و بیت الله الحرام یا کعبه مشرّفه؛ سریع الاجابه می باشد؛ و آنچه از مفادّ اخبار پیشوایان معصوم، برمی آید این است که با شرف ترین امکنه برای تسریع در اجابت دعا، قبر ثالث الائمه، شهید فی الله، مظلوم عالم انسانیّت، حسین بن علی علیهما السّلام است؛ که به روایتی حضرت حق تعالیٰ در عوض قتل او، چهار خصلت بدو عطا فرمود: نخست اینکه در تربت او شفاست؛ دوم اینکه دعا در حائر او مقرون به اجابت است؛ سوّم اینکه ائمّهٔ دیگر از ذریّهٔ او هستند، چهارم اینکه ایّام زیارت قبر او ـ از کثرت شرف و نهایت تقرّب به خدا ـ از مدّت عمر زائر در شمار نیست (۱).

نکتهٔ دیگری که شایان ذکر است این است که یکی از علل مهّمهٔ عدم تحقّق دعا که برخی از آن به عدم استجابت تعبیر کرده‌اند؛ و این نویسندهٔ بی بضاعت، استجابت دعا را از عدم تحقّ آن جدا می دانم، این است که داعی مرتکب معاصی و سیئّات گردد؛ و حتّی ارتکاب معاصی از ناحیهٔ کسی که برای او دعا می کنند، موجب عدم تحقّق آن می باشد؛ چنانکه در روایت سلیمان بن عمر از حضرت امام جعفر صادق (ع) آمده که دعا برای کسانی که دارای قلب سخت و عاصی و غافل از ذکر خدا هستند، به حصول نمی پیوندد؛ و این معنی از حدیث حضرت رسول اکرم

(ص) به بداهت معلوم است: «قال رسول الله (ص): مثل الذّی یدعو بغیر عمل، کمثل الذّی یرمی بغیر وتر» یعنی مثل کسی که دعا می خواند ولی به واجبات و فرائض خود عمل نمی کند، همانند کسی است که بخواهد در روز نبرد از کمان بدون زه تیر اندازد؛ زیرا عمل به طاعات باب علوم الّهی را بروی انسان برمی گشاید و نفس داعی را تزکیه و صیقل می دهد، تا آینهٔ وجود او خدای نما گردیده، و هرچه او خواهد، خداوند همان را می خواهد و بقول مولانا:

چون چنین خواهی، خدا خواهد چنین حقّ برآرد، آرزوی متقین

از حضرت صادق (ع) روایت شده که مردی از بنی اسرائیل سه سال خداوند متعال را دعا می کرد تا آرزویش که تولّد پسر بچّه‌ای بود برآورده گردد؛ امّا از حصول دعا خبری نشد؛ گفت: خدایا آیا من از تو دورم که دعای مرا نمی شنوی یا نزدیکم ولی به در خواستم پاسخ نمی دهی؟. شخصی از اولیاء به خوابش آمد و بدو گفت: سه سال است که خدای را با زبان معتاد به فحش و الفاظ رکیك، و قلب ناپاك و نیّت ناصاف می خوانی و دعایت به مرتبهٔ حصول نمی رسد؛ دل و زبان خود را از فحش و آلودگی پاك بدار و در نیّت صادق باش و از گناهان توبه کن، به مقصود خودخواهی رسید. آن مرد چنین کرد و حضرت حق تعالیٰ فرزند پسری روزی او قرار داد (۲).

امّا جهات عقلی تأثیر و سرعت اجابت و حصول دعا در ازمنه و امکنهٔ معیّن و مخصوص، در دو بخش و بطور اختصار مورد توضیح و تذکّر واقع می شود.

الف) ازمنهٔ دعا

بطور کلّی هر وجودی در نشئات گوناگون، چه نشئه صد در صد مجرّد مانند عوالم عقلی محض و چه نیمه مجرّد و متقدّر به مقدار برزخی و مثالی، و چه تمامَ مادّی همانند نشئه عنصری و عالم دنیا، دارای رقیقه و حقیقتی است، چنانکه فی المثل انسان را در عالم مادّه وجود عنصری است، در عالم مثال وجود نیمه مجرّد؛ یعنی دارای مقدار بدون مادّه و در نشئه عقلی تمام مجرّد بوده و هر مرتبه از مرتبهٔ قبل کاملتر و منزّه‌تر است؛ به طوری که وجود در هر موطنی متناسب با حیثیّت و لوازم و مقتضای آن می باشد.

بنابراین در همان مثال انسان، وجودش در عالم مادّه دارای تکاثف عنصری

بوده و آن را کثیفه نامند، و در عالم برزخ و مثال واجد رقیقه و در موطن عقل دارای حقیقت است؛ و چون این وجودات نام رفته در طول یکدیگرند؛ وجود عقلی تمام مجرّد او در اعلیٰ و وجود نیمه مجرّد مثالیش در اوسط و بدن مادّی وی در اسفل قرار دارد؛ و بالاخره هر زمانی از ازمنه هم - اگرچه آن را امری اعتباری انگاریم - از این سه وجود بی بهره نیست، و چون همیشه آب و تاب وجودات مادّی عنصری از وجود ملکوتی بوده و آن هم بنوبهٔ خود از وجود عقلی جبروتی مایه و کمال و فعلیّت می گیرد، لذا رابطه‌ای جاودانه از حیث ارسال فیض به طور مستقیم در میان این سه وجود برقرار است؛ مانند وجود روح و نفس و بدن در انسان، که روح صددرصد مجرّد و نفس نیمه مجرّد و بدن تمام مادّی و رابطهٔ آنها نیز طولی است. با توجّه بدین مقدّمه باید دانست که ازمنه هم از این معنی بدور و برکنار نمانده، فی المثل وجود تمام مجرّد سحر و صبح تا قبل از طلوع آفتاب، و بین ظهر و عصر روز چهارشنبه - چنانکه جابربن عبدالله از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است - و روز جمعه پس از فراغت خطیب از خطبهٔ اوّل، و ثلث آخر شب جمعه تا طلوع خورشید، و به طور کلّی ثلث اخیر از هر شب تا پگاه، دارای شرافت و قرب وجودی و کمال خاصّی است که مورد عنایت حضرت حق تعالی بوده و وجودات نیمه مجرّد و تمام مادّی یا ناسوتی آنها هم بعلت اتصّال و ارتباط و اخذ فیض جاودانه از حضرت فیّاض علی الاطلاق، دارای این شرف و فضیلت و کمال و قرب بوده، مورد توجّه و عنایت ازلی و ابدی خداوند رحمان می باشند، و به همین جهت دعا در این اوقات از توجّهات و عنایات نامتناهی حضرت حقّ، دارای صبغهٔ اجابت و تأثیر و تحقّق سریع خواهد بود.

ب) امکنهٔ دعا

سبب تأثیر بعضی از اماکن در دعا و استجابت و حصول خارجی آن را باید در رابطهٔ اشراقی صاحب مکان با وجود ناسوتی آن دانست. فی المثل استجابت دعا در حائر حسین بن علی علیهما السّلام و در نزد مقبرهٔ آن امام همام شهید، به جهت این است که نفس قدیّس فوق العاده کامل آن حضرت که متصّل با عقل اوّل بوده و خود درصدر ساقهٔ عقول طولی جبروتی قرار دارد؛ علی الدّوام با وساطت وجود برزخی و ملکوتی مزار شریف و نیز اتصّال این وجود نیمه مجرّد با وجود مادّی مزار فردوس پایگاه آن حضرت در عالم ناسوت و خاکدان عنصری، رابطه‌ای بی تکیّف و

بی قیاس برقرار است که در حقیقت نسبت و اضافهٔ این مقبره مادّی و مزار عنصری به نفس نفیس آن بزرگوار، اضافهٔ اشراقی بوده و فی الجمله نفس مزبور به طور اتصّال و جاودانه بر محیط مرقد و مزار و زائر خود افاضه و احاطهٔ وجودی دارد، و به همین دلیل است که هرگاه انسان قدم در صحن علیّین آستان رضوی - سلام الله علیه و علی آبائه و اولاده - می نهد به طور محسوس سبک می شود و در نفس خود نور کرامت و بندگی و خضوع و انسانیّت می بیند، و حتّی مدّتی پس از خروج از حائر و صحن و خیابان هم بقایای این نور را در نفس خویش مشاهده می کند؛ لذا براثر توجّه و احاطهٔ نفس محیط و کامل و تمام مجرّد حضرات ائمه (ع)، محّل قبر و روضه و حائر آنان هم در تحت اشراق آن نور الٓهی، در نفس زائر و داعی مؤثر می افتد و انسان به معاینه قرب خود را به حضرت حق تعالیٰ در می یابد و نفس و روح او از شوائب عالم مادّه و خاکدان تنگ عنصری، پاك و رها می شود؛ بلکه نفس کشیدن انسان در هوای این بقاع مطهّره و مراقد متبرّکه با شرط معرفت بدانها عین عبودیت و طاعت و خضوع و فضیلت و برکت و کمال است؛ و با این توصیف، سایر اماکن مانند: مساجد و تکایا و محلّ روضه خوانی و تعزیت حضرت اباعبدالله الحسین علیه السّلام و در عرفه و مشعرالحرام و مقام و حجرالاسود و جوف کعبه و نزد چاه زمزم و صفا و مروه و مکانی که از دور می توان کعبه را دید و بالأخره مقبرهٔ امامزادگان واجب التعظیم و قبور اولیاء الله و بزرگان مذهب شیعهٔ اثنیٰ عشریّه نیز در سرعت اجابت و تحقّق مطلوب در دعا معتبر و قابل ملاحظه می باشند، و منظور از اشراق وجودی نفوس ائمّه و حتّی حضرت حق تعالیٰ به اماکن مقدّسه، دنبالهٔ افاضهٔ نور وجود و کمالات وجودی است، که حاکی از یك حقیقت متصلّ در طول مراتب و سیر در مواطن مختلفهٔ آن بوده و جدایی در میان مضاف و مضاف الیه در اضافهٔ اشراقی معقول و متصوّر نیست.

این بود مختصری از آنچه در مورد دعا بنظر این بی بضاعت رسیده است؛ والله خیر المدعوّ و هو ارحم الرّاحمین. موّرخ نهم دیماه سال یکهزار و سیصد و شصت وشش تهران.

پی نوشتها و مآخذ:

۱. عدّة الدّاعی، ابن فهد حلّی، قم، ص ۴۸.

۲. پیشین، ص ۱۲۷.

١٦

آية الله العظمى الإمام الحكيم

قيس آلِ قيس

الحمدُ لله ربِ العالمين حمد من التزم حد الله و لم يتعداه، و أشهد أنْ لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة من لا يرىٰ في ملك الله إلا الله، و أشهد أنَّ محمداً رسول الله الذي دعا الىٰ الشرع القويم والصراط المستقيم، و أشهد أنَّ علياً (يعسوب الدين و أميرالمؤمنين) ولي الله، فصلِ اللّهم عليه و علىٰ وليه و علىٰ آله الطيبين الطاهرين المعصومين المنتجبين من الآن الىٰ يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

و بعد:

ساد عالمنا الاسلامي علماء أبرار كانوا غرراً في جبين الدهر تعظمهم كافةالنفوس، و تحبهم كل القلوب، و تخضع امامهم فراعنة الأجيال و طغاة الكون، و كونت سيرتهم و آراؤهم مبادئ راسخة و مدارس خالدة أتخذت شعوب الأرض منها دروساً واستوحت الانسانية منها عبراً و استخرجت الأجيال منها مناهج لاحبة، واستنارت الأمم بنور هدايتهم. و من هؤلاء العظماء العالم الرباني، ركن الطائفة

والدين، و استاذ الفقهاء والمجتهدين، برهان العلم القاطع، و قمرالدين الساطع، منارالشريعة، ونبراس فقهاء الشيعة، نَبْريس العبقرية والنبوغ، مجددالفقه الجعفري، في القرن الرابع عشر الهجرى، المرجع الأكبر في الفتوىٰ والتقليد، سيدالطائفة آية الله العظمىٰ الامام المجاهد السيد محسن الطباطبائي الحكيم رضى الله عنه و أرضاه.

ولادته

ولد هذا العالم الجليل البارع بالنجف الأشرف في بيت شرف و علم و رياسة و فضل سنة ١٣٠٦ هـ.

نسبه‌الشريف

نسب الامام الحكيم من أشرف و أرفع انساب العرب حيث ينتهي نسبه‌العريق بثلاثين واسطة الىٰ امام المشارق والمغارب و أسد الله الغالب أبي الأئمة، الامام علي بن أبي طالب (ع) و بالشكل التالي:

السيد محسن بن السيد مهدي[1] بن السيد صالح بن السيد أحمد بن السيد محمود بن السيد ابراهيم الطبيب بن السيد علي الحكيم الطباطبائي النجفي ابن الامير السيد مراد بن الأمير السيد أسد الله بن السيد جلال الدين بن الأمير السيد حسن بن الأمير مجد الدين. بن الأمير السيد قوام الدين بن الأمير السيد اسماعيل بن السيد أبي المكارم المير عباد (و كان نقيباً بالعراق) ابن الأمير السيد أبي المجد علي (الملقب بشهاب و كان نقيباً بالعراق) ابن الأمير السيد عباد (المكنىٰ بأبي الفضل) بن الأمير علي المكنىٰ بأبي هاشم (و كان فاضلاً أديباً توفى رحمه الله فى محرم الحرام سنة ٤٦٣ هـ.) ابن الأمير حمزة (و هو عباد بن أبي المجد النقيب بالعراق) ابن المير اسحاق (المكنىٰ بأبي المجد) ابن الامير طاهر (المكنىٰ بأبي هاشم) ابن السيد الأمير علي (الملقب بشهاب الدين المكنىٰ بأبي الحسين الشاعر) ابن السيد الأمير محمد (المكنىٰ بأبي الحسن الشاعر و كان عالماً نقيباً، له مؤلفات قيمة توفىٰ سنة ٣٣٢ هـ) ابن الأمير احمد (الملقب بفتوح الدين المكنىٰ بأبي عبدالله الشاعر) ابن الأمير محمد (المكنىٰ بأبي جعفر الأصغر) ابن الأمير احمد الرئيس (المكنىٰ بأبي العباد) ابن ابراهيم طباطبا بن اسماعيل الديباج (المكنىٰ بأبى ابراهيم و

يقال له الشريف الخلاص) ابن ابراهيم الغمر (صاحب القبة الموجودة بين النجف والكوفة) ابن الحسن المثنىٰ بن الامام الزكي المجتبىٰ ابي محمد الحسن بن الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع).

و هذا النسب الشريف مدون علىٰ شجرة نسب قديمة موجودة الآن عند آل الحكيم (أيدهم الله تعالىٰ) نقلها الأحفاد عن الأولاد عن الآباء عن الأجداد.

أساتذته

شرع الامام الحكيم بقراءة القرآن المجيد في سن السابعة، ثم توجه الىٰ قواعد اللغة العربية و هو في التاسعة من عمره حيث درس النحو والصرف، و بعد ذلك درس المقدمات الىٰ كتاب «القوانين» علىٰ طليعة الفقهاء الاعلام أخيه الأكبر سماحة العلّامة السيد محمود الحكيم.

و في سنة ١٣٢٦ هـ دخل حلقة درس الشيخ محمد كاظم بن الحسين الخراساني (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩ هـ) الشهير بالآخوند الخراساني، تلميذ الشيخ مرتضىٰ الانصاري (المتوفىٰ رحمه الله في سنة ١٢٨١ هـ)، و استاذ المجتهد الاكبر آية الله العظمىٰ السيد أبي الحسن الاصفهاني (المتوفىٰ رحمه الله سنة ١٣٦٥ هـ)، حيث درس عليه الفقه والأصول.

و بعد وفاة هذا الاستاذ الجليل (رحمه الله)، اكمل الامام الحكيم دروسه لدىٰ مجدد علم الأصول الشيخ آغا ضياء الدين العراقي (المتوفىٰ رحمه الله سنة ١٣٦٥ هـ) حيث درس عليه الأصول والفقه حتىٰ سنة ١٣٤٢ هـ.

كما تتلمذ علىٰ المغفور له الشيخ علي باقر الجواهري حيث درس عليه الفقه مدة تقارب الخمس سنوات. و بعد وفاته (رحمه الله) تتلمذ علىٰ المرحوم العلّامة الشيخ الميرزا حسين بن عبد الرحيم [٢] النائيني الغروي (المتوفىٰ رحمه الله في سنة ١٣٥٥ هـ).

تلامذته

خَلَّفَ رحمه الله تلامذة نجباء حملوا راية العلم والتحرير و تابعوا مسيرته العلمية الثورية، منهم اضافة الىٰ ابنائه النجباء الاحرار علماء كثار كبار امثال العلّامة السيد محمد حسين فضل الله قائد الحركة الثورية الاسلامية الراهنة في لبنان اليوم.

منصة التدريس

ارتقىٰ سماحة سيدنا وامامنا الحكيم منصة التدريس عام ١٣٣٣ هـ حين عاد من الجهاد (انظر مواقفه السياسية فيمايلي) فبدأ لأوّل مرة في تدريس «الكفاية» سطحاً، وأول دورة فقهية باحثها خارجاً كانت في عام ١٣٣٨ هـ بعنوان «التبصرة» و قد شرح جملة من كتبها اثناء تدريسها (انظر مادة مؤلفاته فيمايلي). كما شرع لأوّل مرة في تدريس «الكفاية» في نفس العام المذكور فحضر لديه جملة من المشتغلين في الجزء الثاني من «الكفاية» و في اثناء تدريسه وضع الجزء الثاني من تعليقه عليه. و شرع في تدريس «العروةالوثقىٰ» خارجاً في سنة ١٣٤٧ هـ فباحث فيها درسين، أحدهما في مسائل الاجتهاد والتقليد، و ثانيهما في صلاة الآيات، و كان يكتب الدرسين.

واستمر (رحمه‌الله) في تدريس «العروة الوثقىٰ» الىٰ نهاية كتاب «الخُمس»، و قد تكرر منه تدريسها، وأكمل شرحها في اثناء التدريس و بعض أوقات الفراغ.

كما باحث «المكاسب» في عدة دروس وألف الجزء الأوّل والثاني من تعليقته عليها أثناء تدريسه.

شخصيته

كان ذا شخصية لامعة تمتاز بمواهب فائقة، جمع القدرةالعلمية والعبقريةالسياسية النادرة، كما كان مرجعاً دينياً قوياً مثقفاً مستنيراً، و وطنياً صادقاً يتحلىٰ ببعدالنظر والفكر الثاقب، و ظلَّ العراقيون و ابناء الشيعة في ارجاء العالم الاسلامي يستعذ بون كل المصاعب في سبيله و في سبيل أنجاله واحفاده و ذلك لأنَّهُ اضافة الىٰ سجاياه‌الحميدة و أخلاقه الفاضلة تمكن بفضل جده و مثابرته و ثاقب فكره و بعد نظره و صلابة مواقفه أنْ يحول العناصر المتشاحنة في عراقنا الحبيب الىٰ أُمة متجانسة قوية متلاحمة، ناهيك عن كونه اكبر المؤمنين بفكرة الوحدةالاسلامية، و ظلَّ بطلها المؤمن بها طوال حياته حيث عمل دائباً علىٰ أنْ يحرر المسلمين من نير الاستعمار والسيطرة الاجنبية والاستغلال الداخلي.

نعم كان الامام الحكيم من كبار العلماء الذين خططوا لقيام دولة اسلامية متحررة من نيرالاستعمار،و كان يتقد حماساً لرفعة الاسلام و عزته و اعلاء كلمةالله العليا.

أما أخلاقه الفاضلة و سجاياه الحميدة فانها أظهر من شمس تموز و أبين من قمر الصحراء، كان يجمع بين هيبة الشخصية و طلاقة المُحيّا، كما كان يسعىٰ (رحمه الله) في تنفيذ الاخلاق الاسلامية السامية علىٰ جميع شؤون الحياة و مع كل من يواجهه و يجالسه.

و قال أحد مقربيه[٣]: كان رمزاً للأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة والخصال الحميدة، متواضعاً بشوشاً لاتفارق شفتيه الكريمتين ابتسامة الطيب التي يخفف بها وطأة الهيبة التي يجابهها الداخل عليه.

و قد اهتم الامامُ الحكيمُ اهتماماً بالغاً في رفع مستوىٰ العلماء و طلبة العلوم الدينية مادياً و معنوياً. و لم يكن اهتمامه بالضعفاء والفقراء والأيتام والأيامىٰ و ابناء السبيل بأقل من هذا بل كان أكبر و أعظم.

و اضافة الىٰ ماتقدم كان الامام الحكيم قد امتاز بأنَّهُ يوحي الخير العظيم الىٰ القلوب الخيرة. فأصبح يتمتع بثروة القلوب تطفح بالاخلاص له و تحوطه بالعناية في كل حين، و هذه الثروة اساسها الخير المحض لا شئ آخر.

مرجعيته

انَّ للانتخابات في العصر الحديث مراسيم خاصة تعرفها كافة أمم العالم، أما انتخاب مرجع التقليد (الزعيم الديني) لدىٰ الشيعة الامامية فهو من أعجب أضْراب الانتخابات علىٰ سطح المعمورة بكاملها، فلاصندوق لجمع الآراء حتىٰ تزور، ولا يحتاج الىٰ الدعايات كي يسيطر عليها الدجلُ والخداعُ والكذبُ، ولا الىٰ قبيلة أوفئة أو شخص حتىٰ تلعب الأغراض الشخصية دورها، أو الىٰ حزب أو منظمة أو جمعية أو اتحاد حتىٰ يكون مسيراً بارادتهم، أو الىٰ طلب من السلطة الحاكمة حتىٰ يلعب به البر والفاجر والوضيع والشريف و يستولي عليه جماعة من الدجالين لا يصلحون إلّا للنعيق و اثارة الضجة حول اسيادهم. بل الزعامة الدينية ثوب فضفاض يخلعه الله تعالىٰ علىٰ عالمٍ تجمعت فيه الصفات الحميدة الحسنة، وابتعدت عنه الصفات الرذيلة، و جمع المؤهلات الروحية والعقلية والفكرية. إنّها منحة الهٰية لذوي الجاه العظيم عند الباري تعالىٰ والمنزلة الرفيعة السامية لديه.

لذا فانَّ الزعامة الدينية و مرجعية التقليد قد انتهت الىٰ سماحة الامام الحكيم بعد

رحلة المجتهد الاكبر سماحة آية الله العظمىٰ السيد أبي الحسن الاصفهاني (رحمه الله) في سنة ١٣٦٥ هـ. فأشغل المركزية للافتاء والتقليد، وأمسىٰ المرجع الأعلىٰ للشيعة الامامية لا يختلف فيه اثنان.

مكتبته و فروعها

من المتفق عليه في كافة الأوساط الثقافية في العالم العربي والاسلامي انَّ مدينة النجف الاشرف كانت مشهورة بالمكتبات العامة، لم لا و هي مدينة العلم والدين والثقافة منذ اكثر من الف عام، ولكن مع الأسف نرىٰ هذه المدينة في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري قد خلت من مكتبات عامة تساعد طلاب العلوم في بحوثهم و تحقيقاتهم و تصقل مواهبهم و مؤهلاتهم الفكرية و تدفعهم الىٰ الانتاج الفكري في مجالي العلم والأدب، فما كان من مجدد الفقه الجعفري في القرن الرابع عشر الهجري المرجع الاكبر سيد الطائفة سماحة الامام الحكيم (رحمه الله) إلا أنْ أمر بانشاء مكتبة عامة و ذلك في سنة ١٣٧٧ هـ و قرر أن يكون مقرها في جامع الهندي بالنجف الأشرف حيث زودت بالكتب العلمية والثقافية و هيأت وسائل الراحة والرفاه للمطالعين والمؤلفين، و كان لها دورٌ فعّالٌ و أثر بالغ في تشجيع روح المطالعة والقراءة في النفوس اضافة الىٰ تهيئة المصادر لذوي المواهب والمحققين والمؤلفين.

ولم يكتف الامام الحكيم (رحمه الله) بهذا المستوىٰ المحدود بل أصدر أمره المبارك بانشاء فروع لها في بعض المحافظات والمدن الكبيرة والصغيرة[٤] كي تؤدي واجبها الثقافي ـ الديني، كما أناط امر كل فرع من هذه الفروع الىٰ أحد علماء الدين من ذوي المقدرة والكفاءة العلمية كي يقوم بارشاد الناس واداء واجبه الشرعي والتوجيهي، فصارت تلك الفروع المنتشرة كمدارس موزعة في انحاء العراق تنفذ رسالة دينية اجتماعية ثقافية كبرىٰ رائدها نشر الاسلام و محو الخُرافات والاضمحلال الحضاري.

كما تحملت هذه المكتبة مسؤولية خطيرة ذات أهمية عظمىٰ حيث أقامت روابط ثقافية مع المنظمات المسؤولة في العالم الاسلامي والجاليات الاسلامية المنتشرة في ارجاء المعمورة و زوّدتها بكثير من مصادر الامامية و وسائل البحث في معتقداتها، و من ذلك علىٰ سبيل المثال لا الحصر:

آ ـ تزويد المكتبة التي أُسست في جاكرتا عاصمة جمهورية اندونيسيا في

۱۰/ربيع الأول/۱۳۸۱ هـ بالكتب الشرعية والثقافية والمصادر.

ب ـ و كذا للمكتبة التي أُسست في مدينة حمص بالجمهورية السورية.

جـ ـ والجناح الخاص الذي أُفتتح في مكتبة «المقاصد الاسلامية» ببيروت في ۱٥/شعبان/۱۳۸۱ هـ.

د ـ والجالية الاسلامية في هامبورك (المانيا).

هـ ـ والجالية الاسلامية في يوغسلافيا.

و ـ والجالية الاسلامية في غيانا.

ز ـ و بعض مكتبات ايران والهند و باكستان.

و غير ذلك من المبادلات التي أدّت بموجبها هذه المكتبة رسالتها تجاه الاسلام والمسلمين.

أعماله الخيرية

أنجز سماحة الامام الحكيم (رحمه الله) مشاريع خيرية و اصلاحية و اعمارية هامة منها:

۱) ظلّ طوال عمره الشريف يقوم بالانفاق علىٰ طلبة العلوم الدينية في جامعة النجف الاشرف و بقية المراكز العلمية الأخرىٰ.

۲) دفع رواتب شهرية الىٰ أئمة المساجد والخطباء والمؤذنين.

۳) تكفل إعالة العوائل الفقيرة والأيتام والأيامىٰ وابناء السبيل.

٤) بناء المساجد و توسيعها و ترميمها، حيث جدد بناء مسجد الشيخ الانصاري، و توسعة مسجد الهندی بالنجف الاشرف، و بناء مسجد مدينة الهندية، و مسجد محلة نينوىٰ في مدينة الموصل، و مسجد الكفل، و مسجد القاسم، و مسجد سويج شجر، و مسجد الامام الحكيم في سنجار (و جميعها في العراق)، كما شيد في حلب (سوريا) مسجد يعرف بمشهد النقطة٥.

٥) بناء الحسينيات، مثل: حُسينية كركوك، حُسينية الكرادة ببغداد، حُسينية الكفل، حُسينية الرحباوي، حُسينية ابن ادريس بالحلة (وجميعها في العراق).

٦) انشاء المدارس، مثل: المدرسة العاملية بالنجف الأشرف، مدرسة الرحباوي، مدرسة الأفغانيين والتبتيين بالنجف الأشرف، مدرسة شريف العلماء بكربلاء المقدسة، مدرسة ابن ادريس في الحلة.

۷) بعثات الارشاد والتوجيه الديني: و تقسم هذه البعثات الىٰ قسمين!

آ) البعثات القطرية، و واجبها الذهاب الىٰ الأقضية والنواحي والقُرىٰ والقصبات والأرياف لارشاد المسلمين، و كان الامام الحكيم يتولىٰ كافة مصارف و نفقات علماء هذه‌البعثات منذ خروجهم من النجف الأشرف حتىٰ عودتهم اليه.

ب) البعثة الكبيرة التي ترسل الىٰ الحج سنوياً، وهي بعثة ارشادية توجيهية ذات أهمية كبيرة واجبها ارشاد حجيج بيت الله الحرام و بيان مايحتاجون اليه من المسائل الشرعية و أُمور مناسك الحج الأُخرىٰ، و كان سماحة الامام الحكيم يقدم كل ماتحتاجه هذه‌البعثات من المال و وسائل الارشاد، و يؤكد تأكيداً مطلقاً علىٰ أنْ لا تقبل هذه‌البعثات أي تبرعات أو هدايا أوهبات.

٨) المكتبات العامة، راجع ما ذكرناه فيما تقدم.

٩) تشجيع المؤلفين والمصنفين والكُتّاب، و قد أولىٰ سماحته هذا الأمر الثقافي العظيم عناية خاصة إذْكان يعتقد انَّ المؤلفين هم العمود الفقري للمجتمع الاسلامي - يجب الاعتناء بهم و تشجيعهم و اسنادهم بكل الطرق والوسائل و حضهم علىٰ الكتابة والتأليف والنشر.

١٠) ايفاد العلماء الىٰ الخارج، أوفد سماحته عدداً كبيراً من العلماء الىٰ الدول الاسلامية لتفقد شؤون شعوبها و اصلاح حالهم و تنظيم أمورهم و بذر المحبة و الأُخوة والاتحاد فيما بينهم، و من هذه‌الوفود و فده الىٰ سوريا (حيث زار حلب و دمشق و جبال العلويين و أماكن أُخرىٰ)، و وفده الىٰ بيروت، والقاهرة، والكويت، و ايران، والحجاز، والبحرين، و امارات الخليج، والهند، و باكستان، و افغانستان، و كشمير، هذا بالاضافة الىٰ مَنْ أوفدهم سماحته نيابة عنه الىٰ المراسيم والاجتماعات الاسلامية في داخل العراق.

١١) ولا يخفىٰ علىٰ القارئ الكريم مواقف سماحته في التأكيد علىٰ احياء ذكرىٰ عاشوراء في كافة أقطار العالم الاسلامي، و مشاركته في ارسال البرقيات في ذكرىٰ مولد الامام علي (ع) و بقية‌الأئمة المعصومين رضوان الله عليهم أجمعين.

مواقف سماحته من المؤتمرات الصورية

خير مثال علىٰ مواقف سماحته من هذه المؤتمرات نص رسالته التي وجهها (رحمه‌الله) الىٰ المكتب الدائم للمؤتمر الاسلامي المقام في القدس سنة ١٣٨١ هـ، وهذا نصها حرفياً:

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرات أعضاء المؤتمر الاسلامي المحترمين نفع الله بهم المسلمين.

السلام عليكم و رحمة الله، والدعاء لكم بالتوفيق والتسديد.

لقد وصلتنا رسالتكم الكريمة التي ذكر تم فيها عن قرب انعقاد المؤتمر الاسلامي العام، و عمّا يعتزمه عن نشاط موفق باذن الله تعالىٰ في سبيل جمع صفوة من المفكرين الاسلاميين لدراسة شؤون الأمة الاسلامية و مشاكلها، فتلقينا هذا النبأ بارتياح، لأن فكرة انعقاد مثل هذا المؤتمر تلتقى مع الروح الاسلامية التي تدعو الىٰ التقارب والتشاور والاجتماع و تشجيع هذه الأعمال و الأفكار.

و ما أحوج الأمة دائماً و في هذا الظرف الدقيق بالذات الىٰ التفكير في مشاكلها و دراستها و وضع خطتها خطة العمل بأمثال هذه المؤتمرات العامة.

غير انَّ الحقيقة التي يجب أن تقال بهذا الصدد و نعترف بها بمرارة هي أنَّ المؤتمرات الاسلامية التي تألفت حتىٰ الآن لم تؤدِ وظيفتها بالصورة المطلوبة منها، فان الصحيح منها ما كان ليعقد في الغالب الّا للتنفيس عن عاطفة اسلامية مشكورة، أما المساهمة الحقيقية في حلّ مشاكل الأمة في مختلف مجالات حياتها فليس للمؤتمرات التي عاصرناها نصيب ملحوظ من ذلك و هذا هو أحد أسباب الانفصال الذي أحسسناه بين المؤتمرات والأمة، مع أَنَّ المفروض في الأُمة أنْ تساير هذه المؤتمرات في نشاطها، و تعيش مع مقرراتها في واقعها العملي بوصفها (أعني الأمة) المجال السمح للعمل الاسلامي الكبير الذي تقصده هذه المؤتمرات.

و لهذا أرىٰ من الواجب علىٰ المؤتمر الاسلامي إذا اراد لنفسه أنْ يحقق هدفاً أسمىٰ أن يضع نصب عينيه:

«أوّلاً»: انَّ المؤتمر الذي يمكن للأمة الاسلامية أنْ تنظر إليه بوصفه عنصراً من عناصر القيادة لها هو المؤتمر الذي تنبثق فكرته عن الاحساس العميق بآلام الأمة و مصائبها الحقيقية التي تراكمت في تاريخها الطويل، حتىٰ عزلتها عن مركزها الرئيسي من تيار الحضارة العالمية، و فرضت عليها أنْ تواكب التيارات

المعادية لها باستسلام و خضوع ، بدلاً من أنْ تكون هي الموجهة للتيار العالمي ، كماكان لها مثل هذا التوجيه في تاريخها البعيد.

و أما المؤتمر الذي لم يمتلىء شعوراً بحرارة تلك الآلام ، و إنَّما يتولد عن رغبة في التعارف علىٰ اخوان مسلمين و بلد اسلامي مقدس فقط ، فقد يتاح له أنْ ينشئ صلات أخوية طيبة بين عدد من المفكرين والناهبين المسلمين ، و لكن لن يتاح له بحال من الأحوال أن يشعر الأمة بقيادته الفكرية.

«ثانياً» : اِنَّ المؤتمر حينما يتحسس بآلام الأمة و مصائبها يجب عليه ألاّ يفكر في الاستسلام لتلك المصائب و اعتبارها أموراً لامفر منها يدير جلساته و محادثاته ضمن نطاقها العام ، لأنّ مثل هذا الاستسلام يجعل الاحساس أنفعالاً مجرداً ، فالقيادة لاتقوم علىٰ اساس الإنفعال فحسب ، لأنها توجيه و بناء و ليست تبعية وانعكاساً . فالأُمة تنتظر من المؤتمر الجدير بقيادتها أنْ تجد عنده التعبير المنظم لتلك الآلام ، و أنْ تجد عنده قدرة الترفيع علىٰ الواقع الفاسد الذي تعيشه الأمة ليتاح له بجدارة أنْ يفكر في كيفية معالجة هذا الواقع و اصلاحه.

«ثالثاً» : إنَّ هُناك حقيقة يجب أنْ لاننساها ، وهي أنَّ المسلمين و بالأحرىٰ الشعوب الاسلامية ليست بحاجة الىٰ تعارف بينها بقدر ماهي بحاجة الىٰ أُسس اسلامية قوية يقوم عليها التعارف ، لأنا لانكتفي بالتعارف بين المسلمين فحسب ، و إنّما نريد أنْ يكون المسلمين بالمعنىٰ الصحيح ، فيتعارفوا علىٰ هذا الأساس ، فانَّهُ إنْ لم يعرف المسلمون الاسلام في افكارهم و في حياتهم و علاقاتهم فلا أمل في قيام تعارف حقيقي بينهم . و الكلمة نفسها تصدق علىٰ الحكومات القائمة في البلاد الاسلامية فان هذه الحكومات بحاجة الىٰ التعرف علىٰ الاسلام نفسه في جهازها و قوانينها ، ليتاح لها بعد ذلك أنْ تتعارف بينها علىٰ اساس اسلامي ، فلن يكون التعارف أو الاتحاد بين حكومات المسلمين (مهما كان شكله) اسلامياً مالم تكن الحكومات اسلامية بحد ذاتها ، و إلا فهي جهاز من أجهزة أعداء الاسلام لتحبيطه والقضاء عليه ، و بالأخير القضاء علىٰ الشعوب الإسلامية و كيانها الذاتي.

و انّي ختاماً أبتهل الىٰ المولىٰ سبحانه في أن يسبغ عليكم عنايته و لطفه و

يأخذ بيدكم لما فيه صلاح الاسلام والمسلمين، ويكتب لكم التوفيق في مؤتمركم الاسلامي الكبير، والنجاح في الوصول الىٰ نتائج إيجابية حقيقية.

«و قل اعملوا فسيرىٰ الله عملكم و رسولُهُ والمؤمنون»

والسلام عليكم و رحمة الله و بركاته.

١٥/ج٢/١٣٨١ هـ

محسن الطباطبائي الحكيم

مواقفه السياسية

إِنَّ دخول خضم بحر المُواقف السياسية للامام الحكيم أعظم واكبر وأعلىٰ و أسمىٰ من أنْ تختصر في هذه المقالة الوجيزة، من أين أبدأ و أين أنتهي، أ أخبرك أخي القارئ عن مواقف سيدنا الأجل الأكرم ضد الإ نجليز و مشاركته الحبوبي (الفقية الشاعر المناضل محمد سعيد بن محمود الحسني النجفي، ١٢٦٦ - ١٣٣٤ هـ/١٩١٦ م) في قيامه بصد الزحف البريطاني عن العراق في بدء الحرب العالمية الأولىٰ و اعلان الجهاد، أم عن موقفه المعروف من العدوان الثلاثي علىٰ مصر، أم عن نضاله ضد الصهيونية و وضعه المسلمين امام مسؤولياتهم الشرعية والتاريخية في مواجهة اسرائيل والقوىٰ الكافرة، أم عن موقفه المشرف من أحداث بداية الثورة الاسلامية في ايران بقيادة الامام الخميني (مدظله العالى)، أم عن كفاحه ضد الحكم الملكي، و ضد الشيوعيين وزعيمهم الأوحد عبدالكريم قاسم حيث أباد حزبهم العميل بفتواه الخالدة، أم عن مواقفه الجليلة الجبارة امام الحكم العارفي و امام البعثيين (أخزاهم الله تعالىٰ) في فترة حكمهم الأولىٰ والحالية.

لا يا عزيزي القارئ فأنني أَستميحُكَ عُذراً، ولكن أعدك بأنني سأدون ذلك مفصلاً في القسم الثاني من كتابنا «مراجع التقليد و علماء فتوىٰ الشيعة الامامية»[٤] انشاءالله.

وفاته

توفىٰ رحمه الله في سنة ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م في مدينة النجف الأشرف و دفن فيها

بالضلع الشمالي الشرقي لجامع الهندي، و كان يوم وفاته يوماً مشهوداً بكثرة الناس و عظم الحزن و شدة البكاء.

مصنفاته

خَلَّفَ الامام الحكيم للمكتبة الاسلامية مؤلفات مهمة تسكن لسماعها المشاعر، و تخضع لسلطانها القلوب، لانها ليست صياغة الفاظ أو تجويد سبك تراكيب بل هي عصارة روح عالية و جوهر حقيقة صافية، أودع فيها افلاذ كبده، وأشع عليها انوار عقله، و كبسها بما أُتي من المواهب والمعارف، و زيَّنها بما حصله من التجارب، منها:

١) كتاب ميراث الزوجة، ألفه في سنة ١٣٣١ هـ عندما كان عمره الشريف لايتجاوز السادسة والعشرين، و بعد فراغه منه قدّمه الیٰ العلامة المجاهد الكبير السيد الحبوبي (المذكور سابقاً) فلم يملك الحبوبي الا أنْ أطلق كلمته الخالدة التي تبين اعجابه و اعتزازه بهذا الشاب و نظره اليه بعين الاكبار والتجليل: "انالم نعرف قدرك حتیٰ الآن، أما الآن و قدرأينا هذا الكتاب فقد عرفناك حق المعرفة». يالها من كلمة! ما أكبرها و أعظمها، انها كلمة عظيمة من عالم كبير يعرف العظماء ويُقدر مكانتهم السامية.

٢) كتاب مستمسك العروة الوثقیٰ، الأصل كتاب العروة الوثْقیٰ للسيد محمد كاظم اليزدي، و هو أوسع و أشمل واركز الكتب الفقهية المصنفة في هذا المضمار حتیٰ عصرنا الحاضر لما فيه من رصانة الدليل و قوة الحجة والجمع للأدلة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل والالمام بأقوال فطاحل الفقهاء القُدامیٰ والمتأخرين[٧]، أما شرحه المسمیٰ بالمستمسك[٨] فهو كتاب معروف متداول طبع في سنة ١٣٦٨ هـ، و بين سنتي ١٣٧٦ - ١٣٨٢ هـ، و بلغت اجزاؤه ١٢ جزءاً في ٦١٠٢ صفحة.

٣) كتاب حقائق الأصول، (انظر الذريعة، ج ٦، ص ١٨٨، الرقم ١٠٢٦) و هو اختصار و توضيح لكتاب «كفاية الأصول» تأليف آية الله الفقيد الشيخ محمد كاظم الخراساني استاذ سيدنا الامام الحكيم.

طبع هذا الكتاب في النجف الأشرف سنة ١٣٧٢ هـ في جزئين يبلغ عدد صفحاتهما ١٣٨٠ صفحة.

٤) منهاج الصالحين، وهو رسالة عملية مفصلة بجزئين، طبع هذا الكتاب لاول مرة في النجف الأشرف سنة ١٣٦٥ هـ، ثم تكرر طبعه، وكانت الطبعة الحادية عشرة في سنه ١٣٨٢ هـ.

٥) دليل الناسك، وهو شرح استدلالي مختصر على مناسك الحج تأليف استاذه الشيخ ميرزا حسين الغروي النائيني المذكور فيما تقدم.

طبع في النجف الاشرف سنة ١٣٧٧ هـ و يبلغ عدد صفحاته ٢٧٦ صفحة.

٦) نهج الفقاهة، (انظر الذريعة، ج ٦، ص ٢٢٠، الرقم ١٢٣٥)، وهو شرح استدلالي على كتاب المكاسب للامام الكبير الشيخ مرتضى بن محمد أمين الانصاري (قده). طبع في النجف الاشرف سنة ١٣٧٤ هـ.

٧) شرح التبصرة، (انظر الذريعة، ج ١٣، ص ١٣٦، الرقم ٤٥٥)، شرح فيه كتاب تبصرة المتعلمين في أحكام الدين للعلّامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي (قده).

٨) تعليقة على رياض المسائل في بيان احكام الشرع بالدلائل تأليف المحقق الحلّي الشيخ جعفر بن الحسن الهذلي (انظر الذريعة، ج ٦، ص ١٠١، الرقم ٥٤٣).

٩) شرح كتاب النافع، الأصل هو كتاب المختصر النافع و يقال له النافع في مختصر الشرايع تأليف المحقق الحلّي المذكور أعلاه، والشرح لسيدنا الامام الحكيم، (انظر الذريعة، ج ١٤، ص ٦٠، الرقم ١٧٤٠).

١٠) رسالة مختصرة في الدراية (خطية).

١١) حاشية على كتاب الربا من مستدركات كتاب العروة الوثقى المذكور فيما تقدم (خطية).

١٢) حاشية على كتاب التقريرات للخوانساري (خطية).

١٣) رسالة في ارث الزوجة من الزوج، فرغ منها في ١٨/صفر/١٣٣٢ هـ. (خطية).

١٤) تعليقة على كتاب نجاة العباد، (خطية).

١٥) رسالة في بعض الفروع المتفرقة من الصلاة، (خطية).

١٦) رسالة فيما يتعلق بسجدتي السهو، (خطية).

و جميع المصنفات الخطية التي اشرنا اليها موجودة في مكتبته المذكورة فيما تقدم.

و ختاماً لايسعني الا أنْ اَقدم شكرى الجزيل و امتناني العميق الىٰ مكتب السيدالحكيم (سماحة حجةالاسلام والمسلمين المناضل الكبير السيد محمد باقر الحكيم نجل امامنا ايةالله العظمىٰ السيد محسن الحكيم (رحمه‌الله)) لما قدموه لنا من مساعدات مشكورة جزاهم الله عناوعن الاسلام كل خير.

كما أقدم شكرى و تقديرى الىٰ الأخ محمد هادي لمساعدته في تهية المعلومات اللازمة لهذه المقالة.

مع فائق احتراماتى و تقديرى الىٰ الأخوة القُرّاء.

** پی نوشتها و مآخذ:

١. كان علّامة عصره فقيهاً مجتهداً تقياً ورعاً مهذباً بارعاً في العلوم، أجيز بالاجتهاد من قبل علماء عصره، منهم الشيخ محمد طه نجف (قده).

٢. الحاج الميرزا عبدالرحيم الملقب بشيخ الاسلام، كان عالماً جليل القدر من علماء الدرجة الأولىٰ في نائين.

٣. السيد احمدالحسيني النجفي.

٤. فرع مدينة الموصل، فرع مدينةالبصرة (أضيف الىٰ هذا الفرع فى ١٢ /ربيع الثاني/١٣٨٢ هـ فرع آخر فُتِحَ في محلة الجمهورية)، فرع مدينةالعمارة، فرع مدينةالديوانية، فرع مدينةالحلة، فرع مدينة بعقوبة (في ضاحية خرنابات)، فرع قضاء الزبير، فرع قضاء تلعفر، فرع قضاء المقدادية، فرع قضاء المشخاب، فرع قضاء الكوفة، فرع قضاء القُرنة، فرع قضاء النجف، فرع قضاء الدجيل، فرع ناحيةالعزيزية، فرع ناحيةالقاسم، فرع ناحيةالحمزة، فرع ناحيةالعباسيات، فرع ناحية غمّاس، فروع العاصمة بغداد و هي:

آ ـ فرع محلة الصالحية.

ب ـ فرع منطقة الكرادةالشرقية.

٥) ذكر أنَّ سبب بناء المشهد المسمىٰ بـ «النقطة» هو انَّ رأس سيدالشهداء الامام الحسين (ع) لّما وصلوابه الىٰ هذاالمكان وضعوه علىٰ صخرة فقطرت منه قطرةُ دم فوق تلك الصخرة، فبنىٰ الحلبيون عليها مشهداً و سموه «مشهدالنقطة»، و بقىٰ هذا المشهد قائماً الى أنْ أتخذه الأتراك مخزناً لذخائرهم و عتادهم الحربي قبل دخول الفرنسيين الىٰ حلب، و في سنة ١٣٣٨ هـ حين دخل الفرنسيون مدينة حلب هجم علىٰ هذاالمشهد عدد من الناس فنهبوا مافيه من الذخائر والسلاح، فانفجرت في تلك الاثناء قنبلةٌ أدّت الىٰ انفجار بقيّة الذخائر والمهمات مما أدّىٰ الىٰ انهدام المشهد بكامله، وبَقى هذا المشهد مهدماً الىٰ أنْ أمر الامام الحكيم ببنائه فبُني بطريقة حديثة جميلة.

٦. المجلد الأول من هذاالكتاب هوالان تحت الطبع، وسيصدر المجلد الثاني منه بعدأ شهر قليلة ان شاءالله، و ان سيادة رئيس مؤسستنا الدكتور محمود البروجردي جاد في الاسراع بنشر هذا الكتاب حيث أصدر اوامره اللازمة و قدم كافةالتسهيلات و ذلّل كافةالعقبات، فجزاه الله عنا و عن القُرّاء الأعزاء خيراً.

٧. انظر كتاب مع علماء النجف الاشرف، الطبعة الأولىٰ، ص ١٢٣.

٨. انظر الذريعة الىٰ تصانيف االشيعة للطهراني، ج ١٣، ص ٣٦٩، بعد الرقم ١٣٧٨ (شرح العروة الوُثقىٰ)، ج ٢١، ص ١٤، الرقم ٣٧٠٧ (مستمسك العروة الوُثقىٰ).

۱۷

سیورسات

غلامرضا ورهرام

یکی از مشکلات اساسی در تحقیق و بررسی مناسبات مالیاتی در ایران، بیان دقیق اصلاحات و مفاهیم و تعیین کاربرد مختلف انواع مالیات و خراج است. از مشخصه تاریخ طولانی سرزمین ایران، استیلای عرب، ترکان و مغولان است که با نفوذ ویژگیهای خاص فرهنگی خود، تغییراتی را در اصطلاحات دیوانی و لشکری ایران با خود همراه داشته است، از این رو است که تحقیق در مورد اصطلاحات را با دشواری فراوان روبرو می سازد.

مفاهیم مالیاتی دقیقاً تعریف نشده است، حتی مفاهیم مختلف بکار برده شده در کنار هم، گاه دارای معانی مشابهی است. از طرف دیگر ممکن است یك مفهوم معین در زمانهای مختلف و حتی در یك دوره تاریخی، دارای مضمون متفاوتی باشد. برای مثال مفهوم سورسات یا سیورسات که در تاریخ قاجار کراراً با آن روبرو هستیم، علیق و علوفه‌ای است که اهل قریٰ و دهات موظف بودند به مهمانداران قریه، مسافران و عابران رسمی و محتشم و همچنین اعضای حکومت و دولت که از

قریه عبور می کردند، بپردازند. این رسم به دوران پیش از اسلام باز می گردد. در زمان هخامنشیان مسافرت شاه بار سنگینی را بر دوش مردم وارد می کرد[۱]. اما رسماً کلیه تدارکات اعضای حکومت از جانب حوزه پلیسی و نظامی ترتیب داده می شد. تشکیلات پُستی در خدمت گزارشات محرمانه حکومت قرار می گرفت. گزارشات جاسوسان بنام "چشمان" و "گوش های شاه" توسط پست به اطلاع شاه می رسید، تا وی از اوضاع امپراتوری باخبر باشد. در دوران اسلامی، اعراب بنی امیه بسرعت به اهمیت چنین دستگاهی پی بردند و بعدها در دستگاه خلفاء نهاد "برید" ـ که تأثیر خاصی در امور مالیاتی بجای گذارد ـ جایگزین آن شد. از اشکال مالیات و خراج موجود در نظامهای سنتی شرقی چه در ایران قبل از ظهور اسلام و چه در دوران اسلامی پرداخت بهره به جنس بر سایر اقسام پرداخت (با کار و یا نقدی) تفوق داشته است. رشد کوتاه جریان کالائی - پولی در سده‌های سوم و چهارم قمری / نهم و دهم میلادی، ادامه گسترش شیوه مالیات پولی را با خود همراه داشت، که اگرچه با حمله مغول به ایران دچار رکود سختی شد، اما بکلی از بین نرفت[۲].

از ویژگیهای این رکود، تحمیل خراجهای وظیفه، در مقابل شرایط نامناسب تولیدات کشاورزی و درآمد دهقانان بود[۳]، که گاه به زور شلاق و شکنجه از آنها اخذ می شده است. حتی زمان غازان خان، با این که اقداماتی علیه سوءاستفاده‌ها و تحمیلات غیرقانونی عاملان مالیاتی بعمل می آمده است، معهذا رعایا به جریمه‌ای نقدی معادل یك درصد "اصل" مالیات و هفتاد ضربهٔ چوب محکوم می شدند[۴]. در زمان نخستین جلایریان نیز، برغم خط مشی سیاسی حکومت مرکزی، حکام و امراء و عمال مالیاتی محل از هیچگونه تعدی و ستم فروگذار نمی کردند[۵].

در عصر تیمورخان نیز پیك ها همچنان این حق را داشتند که چهارپایان سواری و باری را برای استفاده خود ضبط نمایند[۶].

ابوسعید (۸۷۳-۸۵۵ ق/ ۱۴۶۸-۱۴۵۱م) حق نزول (حق اقامت) خود را با شلاق و شکنجه به چنگ می آورد[۷]. در عصر صفوی حق اقامت، هزینه چهارپایان سواری، عابران رسمی و فرستادگان خارجی و کلیه همراهان آنان به مخارج اضافه گردید که در اواخر صفوی معمولا بصورت جنسی اخذ می شد[۸].

بنابر گزارشهای کرملیها، در سده یازدهم و دوازدهم قمری/ هفدهم و هجدهم میلادی میهمانان پادشاه به دهقانان مخارج سنگینی را تحمیل می کردند[۹].

از گزارشات بخوبی می توان آگاه شد که جهت صاحب ملك هنگام اقامت در ملك خویش، دهقانان مجبور به انجام و تحمل کلیه مخارج می شدند. مالکان گاهی دهقانان را مجبور می کردند، که مخارج اقامت آنان را در روستا، نقداً بپردازند[۱۰] از دوران مغول ببعد مفاهیم مختلف مالیاتی به کار گرفته می شود، که این مفاهیم یا مترادف بودند و یا با تغییرات جزیی، شامل مالیاتهایی بود که بمنظور اقامت و مخارج مسافران حکومتی و یا برای قاصدان حکام تعیین می شد. بخشی از این اصطلاحات و مفاهیم از عربی اخذ شده است، مانند: علفه[۱۱] و علوفه[۱۲]، اخراجات[۱۳]، عوارض (عوارضات)[۱۴]، نزل[۱۵]، و نزول[۱۶]، شناقص[۱۷] و توجیه (توجیهات)[۱۸].

تعداد زیادی از این اصطلاحات از ترکی یا مغولی اشتقاق یافته است، مانند تغار[۱۹]، قلان[۲۰]، سواری[۲۱]، شوسون[۲۲]، الاغ[۲۳]، الام[۲۴]، قنلغه[۲۵] و شلتاق (شلتاقات)[۲۶]. بدون پرداختن به جزئیات در این موضوع، در یك مقایسه ساده نیز کاملا اختلاف مفاهیم به چشم می خورد. از این رو می توان بخوبی متوجه این امر شد که کاربرد مفاهیم مالیاتی، از نظر ناحیه‌ای و زمانی، وحتی نوع فرمان ها کاملا متفاوت بوده است.

مفهوم سورسات یا سیورسات که موضوع مورد بررسی ما است، بویژه بیشتر در سده سیزدهم قمری/ نوزدهم میلادی، در دوران قاجار مورد استفاده بوده است. بنظر لمبتون این اصطلاح منحصراً در عصر قاجار به کار می رفته است[۲۷]، البته این نظر تاحدودی می تواند نسبی باشد. این اصطلاح مسلماً از گذشته حتی به صورت منفرد نیز وجود داشته است. برای مثال در روضة‌الصفویه، اثر میرزا بیك حسن حسینی گنابادی[۲۸] از سده یازدهم / هفدهم، و یا در تاریخ جهانگشای نادری محمد مهدی بن محمد نصیر استرآبادی[۲۹] از سده دوازدهم / هیجدهم. در متون عثمانی - ترکی نیز استعمال این اصطلاح می بایستی از سالهای ق/ ۱۹۶۹ م بوده باشد[۳۰].

ریشه این لغت تابحال هنوز مشخص نشده است. در حالی که دهخدا آنرا ریشه ترکی ـ مغولی می داند[۳۱]، دورفر (Doerfer) صحبت از "اصلی نامشخص" می کند[۳۲]. شیوه نوشتن این اصطلاح نیز متفاوت است، وبصورت "سیورسات"، "سیورصات"، "سوروسات"، "سویورسات"[۳۳] و نیز "سورسات"[۳۴] نقل شده است.

در عصر قاجار سیورسات به تعدادی عملکردهای مختلف گفته می شد که در ذیل مورد بررسی قرار می گیرد:

۱- پذیرائی شاهی

پذیرائی شاهی نوعی سیورسات است که هنگام مسافرت شاه انجام می گرفت. کلیه مخارج اقامت شاه در هر نقطه‌ای از محدوده قلمرو وی، بعهده امیران و حکام و افسران عالی رتبه و خانهای محلی مستقل و نیمه مستقل بود[۳۵]. به عنوان وفاداری و فرمانبرداری از شاه، به عالیترین وجهی از او و همراهانش پذیرائی می شد. بعضی از گزارشات حاکی از آن است، که مهمانداران، بسیاری از املاك خویش را به شاه می بخشیدند:

"... سال هزارودویست و چهل و چهار، موکب ظفرشعار بجانب شهر قم نهضت فرمود و بعد از چهار روز توقف بصوب سلطان آباد از توابع کزّاز که از مستحدثات یوسف خان گرجی سپهدار است، حرکت نمود و بعد از ورود به شهر سلطانیه، غلامحسین خان سپهدار دویم حاکم عراق خلف الصدق سپهدار اول، تمامت مایعرف خود را از نقد و جنس، حتی قباله املاك موروثه و مکتسبه را برطبق اخلاص گذاشته پیشکش پیشگاه شاهنشاه جهان پناه نمود، و سر افتخار را از گنبد دوارّ گذرانید و سیورسات و علوفه سپاه را از انبارهای خاصه خود ادا نمود و مورد عنایت شاهنشاهی گردید..."[۳۶]

بمنظور جلوگیری از هر نوع غارت و تجاوز سربازان، کلیه سیورسات می بایستی در محل مصرف شود و اضافات سیورسات از شهر خارج برده نمی شد[۳۷].

بدون شك این رسم با سنت مهمان نوازی شرقی ارتباطی ندارد و باید بیشتر به صورت رسمیت شناختن حق قدرت شاهی ارزشیابی شود. امیرانی که علیه حکومت مرکزی قیام می کردند ــ حتی علیه قدرت شاهی بر می خاستند ــ ابتدا از پرداخت سیورسات خودداری می کردند. برای مثال الهیارخان حاکم سبزوار که در هنگام لشکرکسی فتحعلی شاه به خراسان در سال ۱۲۱۴ق/ ۱۸۰۰م:

"قلعه خود مستحکم شده، مانع پرداخت سیورسات شد"[۳۸].

یا هنگام لشکرکشی عباس میرزا به خراسان در سال ۱۲۴۶ق/۱۸۳۱م که بمنظور سرکوبی خان های شورشی و سرکش بود، چنین امری صورت گرفته است:

"... سیورسات خواهان اردو از قلعه سیورسات خواسته، بجز نمودن سرب و باروت و انداختن گلوله و سرکشی امری دیگر مشاهده نکردند"[۳۹].

حکام ولایات نیز با خودداری از پرداخت سیورسات، شورشهایی برپا می کردند. برای مثال در سال ۱۲۴۷ق/۱۸۳۲م سیف الملوك میرزا، نوهٔ فتحعلی شاه مردم و لشکریان را علیه عموی خود فرمانفرمای فارس تحریك نمود:

"... عبارات ناشایسته به عم اکرم مرقوم داشته بود و مردم را از خدمت او و دادن سیورسات ممانعت کرد"[۴۰].

بهمین علت خودداری از پرداخت سیورسات بمنزلهٔ ردّ قدرت حاکم، و تادیه آن مبنی بر شناخت آن قدرت تلقی می شد. برای مثال می توان به فرمانفرمایی اشاره کرد، که پس از مرگ فتحعلی شاه در سال ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م در شیراز به عنوان مخالف شاه جشن گرفت و پس از وصول خبر مرگ فتحعلی شاه سپاهیان خود را برای اخذ سیورسات به اطراف فرستاد:

"لشکریان را بجهت خواستن مواجب و سیورسات مرخص نموده..."[۴۱].

از طرف دیگر شاهزادگان و امیران در اثر اغتشاشاتی که پیوسته در اثر مرگ سلطان به وجود می آمد، بمنظور اثبات وفاداری خود نسبت به جانشین وی در پرداخت سیورسات تعجیل می کردند. از جانشین "قانونی" محمد میرزا، که در حال پیشروی به تهران بود، چنین آمده است:

"در عرض راه نواب شجاع السطنه فتح الله میرزا با سیورسات و پیشکش بحضور آمد و جکومت خمسه یافت"[۴۲].

گاهی عملکرد سیورسات به عنوان انقیاد و یا اطاعت نیز آشکار می شود:

"یارمحمد خان (وزیرهرات) درخدمتگذاری دولت علیه ایران کوشیده، سیورسات و سایر مایحتاج اردوی آذربایجان را داده، و کوتاهی در انجام این خدمات نمی نمود." [43]

۲- سیورسات به عنوان مخارج سفر

سیورسات نه تنها بمفهوم وظیفه نگاهداری و پرداخت مخارج مسافران مورد توجه بوده است، بلکه شامل وسایل سواری و باری بود، که باید در اختیار مقامات عالیرتبه قرار داده می شد. در مأموریتهای رسمی افرادی که در ایران مسافرت می کردند، اجباراً هدایایی نیز پرداخت می شد. ایلچیان، چاپارها، عامل محصّل و سایر مقامات عالی شامل این هدایای اجباری می شدند. اطلاعات ما از منابع فارسی در این مورد بسیار کم و شاید نادر باشد، اما آنچه که ما را در این امر کمك فراوانی می کند، سفرنامه‌ها و خاطرات هیأتهای خارجی در ایران است.

۳- سیورسات به عنوان آذوقه سپاه (تدارکات)

ورود اصطلاحات سیورسات در مفاهیم نظامی، تعبیرهای جدیدی به این اصطلاح می دهد. منابع عصر قاجار سیورسات را کرارا با مفاهیم نظامی تواماً به کار برده‌اند. ارتباط کلمه سیورسات با اصطلاحات نظامی مانند "آذوقه"[44]، "تدارکات"[45]، "علائق الدّواب"[46]، و "لوازم سفر"[47] و یا با الحاق کلماتی مانند "لشکر"[48]، "سپاه"[49] و "غازیان"[50]، اهداف نظامی اصطلاح سیورسات را بخوبی آشکار می کند. در بسیاری از آثار قبل از قاجار مانند تاریخ جهانگشای نادری از سده دوازدهم قمری / هیجدهم میلادی نیز در چنین زمینه‌ای صحبت شده است[51]. در بعضی از منابع قاجار سیورسات به مفهوم "نیروی کمکی" به کار می رود. در گزارشات جنگهای ایران و روس در مبحثی می خوانیم:

"عساکر روسیه را که در قراباغ بودند به جهت سیورسات عسرتی حاصل گشته، هرچه به یرملوف اظهار کردند، از راه حسدی که در کار پسکویچ داشت، مطلقاً اعتنائی و اهتمامی نکرد"[52]

در محل دیگر از شجاعت رئیس قبیله‌ای که "سد راه آذوقه و سیورسات" بر روسها

شده بود، قدردانی می شود[53].

ژنرال سیسیانوف که مردم او را "اشپختر" می نامیدند سپاه خود را "به آوردن سیورسات و استمداد ساکنین پنبك به حرکت درآورد"[54]. هنگام محاصره کامیشوان در سال ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م توسط ایرانیان، مصطفی خان حاکم طالش که با روسها[55] همکاری می کرد، بعلت محاصره طولانی و قحطی مجبور به فروش تجهیزات سپاه شد:

"هیمه و علف و آب شیرین، مادیانهای خود را به اهالی سالیان به بهای ناقابل فروخت و برخی دیگر را بمصرف سیورسات و آذوقه روسیه رسانید..."[56]

استعمال اصطلاح سیورسات به مفهوم "تدارکات" و "آذوقه" بویژه از گزارشات مصطفی افشار "بهاءالملك" درباره قرارداد صلح ۱۲۴۳ق/۱۸۲۸م به چشم می خورد:

"در این اثنا جمعی از سپاه به اوجان رفته، از آنجا عزیمت میانج کرده بودند. حضرت ولیعهد در مجلس برای موقوفی این عزیمت با جنرال پسکویچ گفتگو کرده، قرار بر این شد که قشون روس از اوجان به هشترود برود و عامل حضرت ولیعهد سیورسات آنها را در مدت اقامت کارسازی کند."[57]

سیورسات گاهی مترادف "تدارك" بکار می رفته است مثلاً زمانی که:

"سیورسات و آذوقه در اردو نایاب"[58] بود.

انصاری در کتاب تاریخ احوال عباس میرزا صحبت از "سیورسات سپاه ابوابجمعی" می کند:

"... چون موسم زمستان رسید و در اطاعت سردار غیر از ارض قدس جایی نبود، و مداخل نقدی و جنسی آن سیورسات سپاه ابوابجمعی او را کافی نبود، درین کار بحیرت افتاد."[59]

در بسیاری از منابع مختلف قاجار، سیورسات به عنوان شکل مالیاتی ثابت ذکر شده

است. در این مورد در تاریخ فارسنامه ناصری می خوانیم:

در سال هزارودویست و هفتادوپنج که اول بنای شوریدگی ایل بهارلوی فارس بود... فضلعلی نام... پناه به قلعه تبر برده... گروهی اوباش پیروی فضلعلی کرده...، در سال هزارودویست و نودوسه حضرت اشرف ارفع والاشاهزاده معتمدالدوله حاجی فرهاد میرزا دام عمره و عزّه، همت بر دفع او گماشته اردوی سواره و پیاده نظام و چریك و توپخانه و قورخانه و سیورسات سالانه به سرداری جناب میرزا علی محمد خان قوام الملك شیرازی روانه فرمود، قلعه را محاصره نمودند...[۶۰]

این که سیورسات، مالیات سالیانه بوده است، و یا این مالیات سیورسات نامیده می شده است، تاریخ نوجهانگیر میرزا اشاراتی در این مورد دارد. استفاده صفت "یکساله" یا "سالیانه" برای سیورسات در شرح لشکرکشی محمد شاه به هرات در سال ۱۲۴۲ق/۱۸۲۶م بدان معناست که سیورسات در این ارتباط بایستی پرداخت سالیانه ثابتی بوده باشد:

"... پادشاه مرحوم برج و بارهٔ هرات را به لشکریان قسمت فرموده و هرکس باندازهٔ قوت و قدرت قسمتی افتاده، مشغول بساختن سنگرها و ترتیب دادن حواله‌ها شدند، و اردوی همایون بجمع نمودن آذوقه و سیورسات یکساله صادر شده، همه لشکریان به دو قسم شدند، قسمتی در سنگرها نشسته مشغول قلعه‌گیری بودند و قسمتی در اردوی همایون مانده به جمع آوری سیورسات و آذوقه سالیانه قیام و اقدام می نمودند.[۶۱]"

سیورسات به دو دسته تقسیم می شد:

۱ـ سیورساتی که در محل اخذ می شد و بمصرف می رسید: که مخارج مسافران حکومت و ارزاق و مخارج حاکم و یا پادشاه جزء این دسته بود؛

۲ـ سیورساتی که از سرزمینی جمع آوری می شد و به محل معین دیگری انتقال داده می شد که مالیاتهای جنگ بویژه از این نوع است. در بسیاری از منابع

صحبت از حواله و انتقال سیورسات می شود:

"پس از گفتگو مصلحت دولت را بر این نموده سیورسات را به ولایت خراسان حواله کرده، محصلین برای وصول و ایصال تعین نمودند." [62]

و یا

"آذوقه و سیورسات که از صحرا و قرای نزدیك و دور تحصیل می شود" [63] با "... عرّاده و دوابّ حمل و نقل" [64] می شد.

اما آذوقه سفر ایلچیان نیز می توانست از این طریق انجام پذیرد [65].

۴- سیورسات به عنوان خراج

این که سیورسات به عنوان خراج محسوب می شد، از بند ۹ قرارنامه شیخ سعید مسقطی حاکم بندرعباس از ۱۲۷۲ق/۱۸۵۶م بخوبی روشن می شود:

اگر حاکم فارس و کرمان سپاهی برای نظم نواحی بلوچستان روانه کنند، حاکم بندرعباس در دادن سیورسات و لوازم سفر اغماض نکنند" [65]

در منابع دیگر نیز پرداخت سیورسات به عنوان خراج تلقی می شد:

"... محبعلی خان سرتیپ ماکوئی را نیز بهمین مصلحت به میسرهٔ اردو فرستاد و به رعایای محالات اطمینان و استمالت داده بر وفق حساب و قانون به استحضار میرزا قریش، مستوفی هرات سیورسات به محالات حواله داده، امنیت و رخاء در اردو پیدا شده، به فکر تسخیر قلعه افتادند..." [66]

۵- سیورسات به عنوان جیره و مواجب

جالبترین منبع در این مورد در کتاب تاریخ نو به چشم می خورد. در این کتاب چنین می خوانیم:

"کامران میرزا در همان قلعه در آن اوقات وفات کرد، و بعضی از اولادش به دارالخلافه طهران به خدمت پادشاه مرحوم آمدند و مواجب و سیورسات مرحمت شده در دارالخلافه مقیم شدند. . ."[67]

از این توضیح چنین بر می آید که سیورسات نه تنها شکل مالیاتی و عوارض اخذ شده است، بلکه به عنوان "انعام"[68] و هزینه اقامت سلطان نیز اعطا می شده است. اصطلاح سیورسات نه تنها در وقایع نگاریها وجود داشته است، بلکه در اسناد و فرمانها نیز مورد استفاده بوده است. نمونهٔ آن در قرارداد سال ۱۲۷۳ ق/۱۸۵۶ م امام مسقط[69] و همچنین در رقمَ عباس میرزا از سال ۱۲۳۸ ق/۱۸۲۳م به چشم می خورد[70]. دو فرمان شاهی مورد بررسی ما اگرچه کلمه سیورسات را در برندارد، اما از هر لحاظ قابل اهمیت است. اولین فرمان از فتحعلی شاه است، و در ذوالحجه ۱۲۴۸/آوریل ۱۸۳۱ نوشته شده است. در این فرمان ممنوعیت اخذ عوارض پولی (تنخواه) و یا درخواست های دیگر را "بنام سربازان و سواران و غیره" از ده لاله جین که جزء مالکیت شخصی علی خان است[71]، صادر نموده است. دومین فرمان از ناصرالدین شاه است که در تاریخ رجب ۱۲۶۴/ژوئن ۱۸۴۷ صادر شده است. در این فرمان نیز ممنوعیت اخذ "وجوه نظام" از هر دو دِه رنجیر و جام بزرگ، که جزء تیول بوده صادر شده است[72].

املاك خصوصی و تیول شامل سیورسات نمی شد. در تاریخ جهانگشای نادری، صحبت از اخذ سیورسات از املاك خالصه دیوانی [73] است، که این ادعا استدلالی است معتبر، اما بررسی های بیشتری برای اثبات این موضوع ضروری است.

سیورسات در اصل بصورت جنسی اخذ می شد. در آغاز سده سیزدهم قمری/نوزدهم میلادی بصورت نقدی کمتر ملاحظه شده است، اما با تغییرات کلی در نظام مالیاتی ایران و جایگزین شدن اقتصاد پولی، شکل نقدی سیورسات کراراً ملاحظه شده است. گسترش وابستگی اقتصادی ایران به کالاهای خارجی - بویژه و بیش از همه اسلحه - سیورسات بصورت نقدی انجام می گرفت.

تعریف محدود لمبتون از سیورسات به عنوان تقدیم ارزاق به ایلچیان و شخصیت ها و پیك های حکومتی هنگام سفر[74]، نهایتاً می بایستی بر گزارشات سیاحان انگلیسی بنا شده باشد. در واقع سیاحان انگلیسی به مفهوم استعمال نظامی

سیورسات به عنوان رسومات جنگی و یا آذوقه سپاه توجه نکرده بودند.

وصول کنندگان سیورسات، محصّل [۷۵] و عامل [۷۶] نامیده می شدند. علاوه بر آن چاپار [۷۷]، بیگلربیك [۷۸]، حاکم [۷۹] و بلوك خدا یا بلوك باشی و یا کلانتر [۸۰] و مانند این مقام که در فارس و کرمان وجود داشت، در وصول سیورسات دخالت داشته اند. زیرنظر مستوفی، کلانتر توسط انبارداران از انبارهای شاهی آذوقه برای سپاه تهیه می کردند. حاکم که مسؤولیت چنین اداراتی را بعهده داشت، برای جانشین ساختن ذخایر جدید، و در صورت امکان با توسل به زور از دهقانان به جمع آوری آذوقه می پرداخت [۸۱]. شاید اصطلاح "قلت یگیر" در این ارتباط، مورد استفاده قرار گرفته باشد:

> "... موکب مسعود بعد از طی شانزده وِرس، وارد چاپارخانهٔ قاضی بیگ که در میان درّه(ای) تنگ و مطوَّل اتفاق افتاده است، در آنجا قلت یگیر یعنی چاپار که برای جمع نمودن سیورسات پیش رفته بود، وارد و مذکور نمود که جماعت چچن در شش ورسی لارس جمعیت دارد..." [۸۲]

مهماندار، افسران همراه ایلچیان و مهمانان شاه، از محصلین سیورسات برای احتیاجات روزانه محسوب می شدند.

یك مسافر رسمی حکومتی برای احتیاجات روزانه خود، بنابر اهمیت مقام و رتبه و تعداد همراهان خویش مبلغ معینی دریافت می داشت. احتیاجات بصورت جنسی یا نقدی پرداخت می شد. یك فرمانده نظامی با یك پزشك در روز، دوتومان یا معادل آن بصورت جنسی دریافت می داشت. کدخدای یك ده وظیفه داشت که احتیاجات مورد لزوم را دراختیار بگذارد [۸۳]. سهمیه سیاح انگلیسی جانسون در روز، ۷ پوند گوشت، ۲۱ پوند نان، برنج، کره، شیر، تخم مرغ و گوشت طیور بود، که این مقدار برای تعداد همراهان کم وی بسیار بود [۸۴]. اوزلی در عصر قاجار، علاوه بر آرد مرغوبی، که فقط برای شاه تهیه می شد، گوشت طیور و آهو نیز دریافت می داشت [۸۵]. کدخدای ده که بنا به خواسته مهماندار می بایستی آذوقه دراختیار بگذارد، می توانست این مقدار را از مالیات کم نماید [۸۶].

خودداری از سیورسات گاهی به مجازات جمعی منجر می شد. فریزر در سفرنامه

خود می نویسد :

"ساکنان ده گردو که از پرداخت سیورسات بصورت جنسی و نقدی خودداری کرده بودند، از جانب قاسم خان قاجار، یکی از دامادهای فتحعلی شاه با خاك یکسان شد، و اهالی آنجا به نقاط دیگری کوچ داده شدند."[87]

اسکان مهمانان حکومت در محل های کوچك صورت نمی گرفت. در اختیار اوزلی در هنگام ورود به تبریز در ۱۹ ژوئن ۱۸۱۲، خانه‌هایی گذاشته شده، که ساکنان آن کمی قبل از ورود وی آنجا را ترك کرده بودند[88].

مردم روستاها توسط سپاه نامنظم یا چریك‌ها مورد شتم و شکنجه قرار می گرفتند، و تحت بهانه اخذ سیورسات دهات را به ویرانی می کشیدند[89]، کودکان دهات دزدیده می شدند و به بهای ارزانی به فروش می رفتند[90]، و این رسم بطوری وجود داشت که عوام را کالانعام می دانستند[91]، نظریه‌ای که نظام فکری قشر حاکم در آن زمان را مشخص می کرد. هنگام اخـذ سیورسات رفتار این مأموران مانند کشور گشایان و سرداران بیگانه بود. در این امر افسران خارجی که در خدمت سپاه ایران بودند، شرکت می کردند[92].

زمانی که شخصیتهای بزرگ در راه سفر بودند، اهالی روستا چاره‌ای جز ترك زمین و خانه خود را نداشتند. روستائیان بیش از هر کس تحت فشار بودند، و سیورسات درخواستی هیچ نوع هم آهنگی با درآمد آنان نداشته است[93]. در حالی که ایلات در دوران گذشته از سیورسات معاف بودند، در دوران قاجار مجبور به پرداخت سیورسات شدند[94]. کمترین قشری که شامل سیورسات می شدند، تجار بودند[95].

در منابع عهد قاجار کمتر اشاره‌ای به شیوهٔ وصول سیورسات شده است. اما در بین سطور بعضی از نوشته‌ها، شرایط ناگواری که مردم هنگام اخذ سیورسات متحمل می شدند، به چشم می خورد[96]. گزارشات و خاطرات بسیار کسانی که در این دوره به ایران سفر کرده‌اند، از فشارها و خشونتهایی که نسبت به روستائیان وارد می شده است، بطور کامل شرح می دهند، و در بسیاری از این گزارشات و خاطرات از مقاومت مردم در برابر این فشارها صحبت شده است[97].

** پی نوشتها و مآخذ:

۱. برای آگاهی بیشتر پیرامون وضعیت مالیاتی ایران در دوران ایران باستان رجوع کنید به:
R.Frye: Die Perser, Das erste Imperium der Antike,(München 1970).

۲. برای اطلاع از پیشینهٔ تاریخی آن در عصر مغول رجوع کنید به:
۱. پتروشفسکی: کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، (تهران ۱۳۵۵)، ج ۱، ص ۶۴۹ و ۶۶۳ و بعد.

۳. همان کتاب، ص ۶۵۰ و ۶۵۲.

۴. رشیدالدین فضل‌الله همدانی: جامع التواریخ، (لیدن ۱۹۱۱)، ص ۶۳۱.

۵. درباره تعدّیات نسبت به روستائیان رجوع شود به: هندوشاه نخجوانی، دستورالکتاب، ص ۱۶۸، (شکایات روستائیان به سلطان و جوابهای ایشان).

6. Hans Robert Roemer : *Staatsschreiben der Timuridenzeit, (wiesbaden 1952), S.181.*

۷. بنا به مندرجات متون و منابع موجود (حافظ ابرو، میرخواند، مجمل فصیحی) قیام روستائیان قریه باشتین (آغاز نهضت سربداران) بر اثر رفتار ناهنجار مأمور مغول که در خانه دو برادر اهل قریه منزل کرده بودند، آغاز شد.

۸. رجوع کنید به: شوستر والسر: ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپائیان، ترجمه و حواشی غلامرضا ورهرام، (امیرکبیر ۱۳۶۴)، ص ۴۳ و بعد.

۹. بنابر مینورسکی: تذکره‌الملوك، ص ۲۲.

۱۰. همانجا.

۱۱ و ۱۲. علفه مأخوذ از کلمه عربی است، بمعنی لغوی "خوراك" و علوفه (عربی خوراك) است. معنی فنی این دو کلمه عبارت است از اخذ آذوقه و علوفه برای لشکریان و سرداران و همچنین ایلچیان و عمال صادر و وارد و آدمهای ایشان و چهارپایان سواری و باری ایشان. در بسیاری از متون، این دو کلمه غالباً با هم نقل شده است. رجوع کنید به: جوینی، تاریخ جهانگشا، ج ۲، ص ۵۱؛ مینورسکی، سیورغال قاسم بن جهانگیر آق قوینلو، ص ۹۴۸؛ پتروشفسکی، کشاورزی و مناسبات ارضی مغول در ایران، ص ۷۳۹؛ و نیز:
H. Busse: *Untersuchung zum islamischen Kazeleiwesen* (Kairo 1954) S.106;
H.R. Roemer: *Staatsscheriben der Timuridenzeit*, S.42,43, 146.

۱۳. اصطلاح اخراجات یك معنی کلی و جمعی داشته است و مفهوم گروهی از مالیاتها را می رساند که علی الرسم در اسناد مزبور جداگانه به آنها اشاره‌ای نشده است. این گونه مالیاتها برای تأمین "مخارج" نگهداری صاحب منصبان دولتی اخذ می گردیده است. رجوع کنید به: مینورسکی، سیورغال قاسم بن جهانگیر آق قوینلو، ص ۹۴۶، پتروشفسکی، کشاورزی و مناسبات ارضی مغول در ایران، ص ۷۴۸.

۱۴. عوارض جمع "عرضه" است، مالیات فوق‌العاده‌ای را که از روستائیان و شهرنشینان توسط دیوان یا ملوك و امرای فئودال، بمنظور تأمین مخارج فوق العاده از قبیل جنگ و جشن ها و تشریفات خانوادگی درباری و مانند اینها اخذ می گردید، "عوارض" می خوانند. رجوع کنید به: مینورسکی، سیورغال قاسم بن جهانگیر آق قوینلو، ص ۹۴۶؛ بوسه، ...*Untersuchung zum*، ص ۱۰۴ و بعد؛ رومر، ...Staatsscheriben der، ص ۱۶۵.

۱۵. این اصطلاح بیشتر بشکل جمع یعنی "نزول" (بمعنی "حق اقامت") بکار برده می شد. مردم مجبور بودند صاحب منصبان لشکری، ایلچیان، عمال دیوان، امراء، بزرگان، عمله و اطرافیان ایشان را در خانه خویش در مدت نامعینی پذیرائی کنند و منزل و اثاثیه دراختیار ایشان بگذارند و غذا تهیه و همه‌گونه وسایل آسایش وخوشی ایشان را فراهم کنند. رجوع کنید به: پتروشفسکی، کشاورزی و مناسبات ارضی مغول در ایران، ص ۷۶۳.

۱۶. همانجا.

۱۷. جمع "شنقصه" - در لغت نامه‌های عربی معنی آن "استقصا" آمده، که "کوشش تمام کردن" است. در اصطلاحات مالیاتی عبارت از حقوق و مالیاتهای "غیرقانونی" است. معنی اصطلاحی "شنقصه" پیش از مغول

شناخته شده است. نگاه کنید: به: راوندی، راحة‌الصدور و اية‌السرور، ص ۳۸۸؛ مینورسکی، سیورغال قاسم بن جهانگیر آق‌قوینلو، ص ۹۴۷، پتروشفسکی، کشاورزی و مناسبات ارضی مغول در ایران، ص ۷۷۳.

۱۸. "توجیه" که جمع آن "توجیهات" است، اصطلاحاً واجد یکی از معانی "دفتر مالیات"، "فهرست مالیاتی"، "سند (خراج)" است. توجیه بمعنی اصطلاحی مالیاتی، در منابع نیز دیده می شود. این کلمه در خان نشینهای آذربایجان در قرن یازدهم و آغاز قرن دوازدهم قمری معروف بوده است. نگاه کنید به: مینورسکی، سیورغال قاسم بن جهانگیر آق قوینلو، ص ۹۴۶؛ بوسه، ... *Untersuchung zum*، ص ۱۰۴ و ۱۱۰.

۱۹. تغار دارای دو معنی بوده است: واحد وزن (بیشتر برای غله)، برابر با صد من (= ۳۹۵ کیلوگرم)، و مالیات جنسی که از رعایا اخذ می گردیده و صرف علفه (آذوقه) لشکر می شده است: G.Dorefer: *Türkische und mongolische Elemente ... im Neupersischen. Bd I. (Wiesbadon 1963) S.335 f.*؛ پتروشفسکی، کشاورزی و مناسبات ارضی مغول در ایران، ص ۷۵۴.

۲۰. قلان ـ ویژگی این مالیات هنوز روشن نیست. بارتولد حدس زده است که مفهوم "قلان" مالیاتی بوده است که از اراضی مزروع مردم اسکان یافته و غیر صحرانشین می گرفتند. گاهی نیز به حقوق مالیاتهای گوناگون اطلاق می شده است. رجوع کنید به: دورفر، ...*Türkische und mongolische*، شماره ۱۵۰۳، ج ۲، ص ۴۸۸ و بعدها.

۲۱. دورفر: ...*Türkisiche und mongolische*، شماره ۲۱۱، ج ۱، ص ۳۳۵ و بعد.

۲۲. شوسون (ترکی)، آذوقه برای ایلچیان و دیگر خدمتگزاران. دورفر: ...*Türkische und mongoliche*، شماره ۲۳۸، ج ۱، ص ۳۶۲، جامع التواریخ، ص ۶۰۹.

۲۳. الاغ (مغولی = الاغه و یا الاعه) معنی لغوی آن هر حیوان اهلی که برای حمل بار و کشیدن عرابه بکار رود، و معنی اصطلاحی آن اسبان چاپار و پیك است که رعایا بدرخواست رئیسان چاپار برای عبور خدمتگزاران دولت از یك ایستگاه یا مرکز چاپار به ایستگاه دیگر دراختیار ایشان می گذاشتند. الاغ با دستگاه چاپار یا پست دولتی (به عربی "برید" و به مغولی "یام" مربوط بوده است. رجوع کنید به) دورفر: *Türkische und mongolische...*، شماره ۵۲۲، ج ۲، ص ۱۰۲ و بعدها.

۲۴. الام ـ اشتقاق این کلمه مبهم است. کلمه الام (ترکی؟) بمعنی "پیغام رساننده و "پیغام" بوده است. در اصطلاح مالیاتی عبارت بوده از پرداخت مخارج نگهداری پیکان و یا "پیغام رسانندگان" مسافر، توسط رعایا. رجوع کنید به: جامع التواریخ، ج ۲، ص ۵۰؛ برهان قاطع، ص ۷۵؛ دورفر: *Turkische und mongolische...*، شماره ۲۹۲، ج ۱، ص ۴۲۰؛ مینورسکی، سیورغال قاسم بن جهانگیر آق قوینلو، ص ۹۴۷.

۲۵. دورفر: ...*Türkische und mongolische*، ۲۹۲، ج ۱، ص ۴۲۰ و بعد.

۲۶. شلتاقات جمع معرب کلمه مغولی "سلتاك"، "سلتاك"، "سلتغان" که معنی لغوی آن "بهانه" است. این اصطلاح غالباً در متون، برای رساندن مفهوم مالیاتی "غیرقانونی" که از رعایا مأخوذ می گردیده، آمده است. رجوع کنید به: سیورغال قاسم بن جهانگیر آق قوینلو، ص ۹۴۷.

۲۷. ا.ك. لمبتون: مالك و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری (تهران ۱۳۶۲)، ص ۷۸۹.

۲۸. دورفر: ...Türkische *und mongolische*، شمار۲۰۵۱، ج ۴، ص ۲۸۹.

۲۹. محمد نصیر استرآبادی، تاریخ جهانگشای نادری، ص ۲۷۱.

30. J.von Hammer: *Das osmanischen Reiches Staatsverfassung und. Staatsver waltung, darstellt aus den* Quellen seiner Grundgesetzt. *(Hildesheim 1963), Bd.I, S 330.*

۳۱. لغت نامه دهخدا، حرف "س"، ص ۷۸۵.

۳۲. دورفر: ...*Türkische und mongolische*، شماره ۲۰۵۱، ج ۴، ص ۲۸۹ و بعد.

۳۳. همانجا.

34. James W.Redhouse: *A Türkisch and English Lexicon. (Beirut 1974), p. 105.*

۳۵. رضا قلی خان هدایت: روضة‌الصفای ناصری، ج ۴، (قم ۱۳۳۹) شمسی، ص ۷۲۳؛ و حسینی فسائی:

فارسنامه ناصری، ج ۱، (تهران، سنائی، بی تا)، ص ۲۷۴.
۳۶. تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۱، ص ۲۷۴. همچنین رجوع کنید به روضة‌الصفای ناصری، ج ۴، ص ۷۰۴ و ۷۴۱.
۳۷. روضة‌الصفای ناصری، ج ۹، ص ۷۰۴. شبیه همین گزارش در تاریخ فارسنامه ناصری، ص ۲۷۴.
۳۸. فضل الله خاوری شیرازی: تاریخ ذوالقرنین، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس، شماره ۳۲۰۷، ص ۴۰؛ همچنین رجوع کنید به: عبدالرحمن دنبلی (مفتون)، مآثرسلطانیه، (تبریز ۱۲۴۱)، ص ۲۸.
۳۹. فضل الله خاوری شیرازی: تاریخ ذوالقرنین، ص ۱۵۴.
۴۰. رضا قلی خان هدایت: تاریخ روضة‌الصفای ناصری، ج ۱۰، ص ۴۰.
۴۱. جهانگیر میرزا، تاریخ نو، به کوشش عباس اقبال، (تهران ۱۳۲۷)، ص ۲۲۳.
۴۲. محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ج ۴، ص ۱۶۲؛ همچنین: رضا قلیخان هدایت، روضة‌الصفای ناصری، ج ۱۰، ص ۱۴۷.
۴۳. جهانگیر میرزا، تاریخ نو، ص ۳۲۴.
۴۴. عبدالرزاق دنبلی، مآثر سلطانیه، ص ۱۱۴ و بعد، ۱۴۷؛ جهانگیر میرزا، تاریخ نو، ص ۳۲، ۲۶۳، ۳۲۳ و بعد؛ و همچنین در بسیاری از منابع افشار مانند تاریخ جهانگشای نادری، ص ۲۷۱.
۴۵. جهانگیر میرزا، تاریخ نو، ص ۷۱.
۴۶. روضه‌الصفای ناصری، ج ۱۰، ص ۶۰.
۴۷. تاریخ فارسنامه ناصری، ص ۳۱۲.
۴۸. جهانگیر میرزا، تاریخ نو، ص ۱۴۱.
۴۹. عبدالرزاق دنبلی، مآثرسلطانیه، ص ۱۷۸.
۵۰. تاریخ جهانگشای نادری، ص ۲۷۱.
۵۱. همانجا.
۵۲. مسعود مستوفی انصاری، تاریخ احوال عباس میرزا، به کوشش محمد گلبن، (تهران ۱۳۴۹) ص ۴۷.
۵۳. مآثر سلطانیه، ص ۱۱۴.
۵۴. همان کتاب، ص ۶۰.
۵۵. در ارتباط با سپاه روسیه همچنین نگاه کنید به: مآثر سلطانیه، ص ۱۴۷.
۵۶. همانجا.
۵۷. مسعود مستوفی انصاری، تاریخ احوال عباس میرزا، ص ۷۵.
۵۸. مآثر سلطانیه، ص ۱۱۵؛ همچنین رجوع کنید به: محمد خورموجی، حقایق الاخبار ناصری، (تهران، بی نا، بی تا)، ص ۱۲۵.
۵۹. مسعود مستوفی انصاری، تاریخ احوال عباس میرزا، ص ۱۲۵.
۶۰. تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۲، ص ۳۳۴.
۶۱. جهانگیر میرزا، تاریخ نو، ص ۲۶۳.
۶۲. همان کتاب، ص ۱۷۹؛ همچنین رجوع کنید به روضه‌الصفای ناصری، ج ۱۰، ص ۶۰ و بعد.
۶۳. جهانگیر میرزا، تاریخ نو، ۳۲.
۶۴. تاریخ جهانگشای نادری، ص ۲۷۱.

65. James Morier: *A Scond journey through Persia, Armenia & Asia Minor to Constantinople*, 1810-1816, (London 1818), p. 274

۶۵. تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۱، ص ۳۱۲.
۶۶. تاریخ نو، ص ۱۸۴، ۲۶۳؛ همچنین رجوع کنید به: روضه‌الصفای ناصری، ج ۱۰، ص ۶۰ و بعد.
۶۷. تاریخ نو، ص ۲۶۹.

۶۸. دائره‌المعارف اسلام، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۷۴، تحت عنوان "هبه".
۶۹. تاریخ فارسنامه ناصری، ص ۳۱۲.
۷۰. رقم عباس میرزا به محمدعلی آشتیانی، شوال ۱۲۳۸، در: منشآت قائم مقام فراهانی، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، صفحات ۸۵-۸۱، در این جا، ص ۸۲ و بعد.
۷۱. بررسی های تاریخی، سال ششم، شماره ۳، سال ۱۳۵۰، ص ۱۴۰ و بعد.
۷۲. همانجا.
۷۳. تاریخ جهانگشای نادری، ص ۲۷۱
۷۴. آ. ك. لمبتون، مالك و زارع، ص ۲۷۵ و بعد، ۲۸۴ و ۵۸۲.
۷۵. تاریخ نو، ص ۱۷۹؛ همچنین رجوع کنید به: M.Leonora shell: *Glimpnes of life and manners in Persia, (New York 1973), p. 392.*
۷۶. مسعود مستوفی انصاری، تاریخ احوال عباس میرزا، ص ۷۵.
۷۷. میرزا مصطفی افشار، سفرنامه خسرو میرزا، ص ۱۶۵.
۷۸. مسعود مستوفی انصاری، تاریخ احوال عباس میرزا، ص ۷۷.
۷۹. همانجا؛ همچنین رجوع کنید به: E.S. Waring: *A tour to Sheeraz by the route of Kazroon and* Feroozabad, (New York 1973), p.88 f.
80. W.M.Floor: *The office of Kalantar in Gajar Persia,* in: JESHO 14 (1971), s.253-268.
81. E.S.Waring: *A tour to Sheeraz by the route of Kazeroon*... p.88f.
۸۲. میرزا مسطفی افشار، سفرنامه خسرو میرزا، ص ۱۶۵.
83. John Johanson: *A journey from India to England through Persia, Georgia, Russia & Prussia in the Year 1817,*(London 1818) p. 220.
84. Ibid.p.219.
85. James Morier:*A second journy through Persia*..., 274.
شبیه چنین مقرراتی نیز در عصر صفوی به چشم می خورد، مثلا پیترو دلاواله شوالیه رومی که مهمان شاه بود برای مخارج دوازده نفر و چهارده حیوان باری و سواری لوازم زندگی و مخارج زیر را دریافت داشته است: ۲۵۰ من آرد، ۱۵ من برنج، ۳۷ من کره تازه، ۱۲ من آرد نخود، ۱۲ من نمك، ۳ من ادویه‌های مختلف مانند فلفل، ۱۰ من دانه انار، ۲۷من پیاز، ۱۲ من پیه‌چراغ، ۵ من کشمش، ۵ من آلو، ۵ من سرکه، ۱۰ من پنیر، ۲۰ من ماست، ۳ من شکر، ۵ من عسل و ۱۰۰ من جو برای غذای چارپایان.
فرستاده هلشتاین در سال ۱۶۳۷/۱۰۴۷ در شهر شماخی اجناسی در حدود ۳۰۰ من در روز دریافت داشته است. این اجناس شامل ۱۷ راس گوسفند، ۲۰ عدد مرغ، ۱۰۰ عدد تخم مرغ، ۵۰ من شراب، ۵۰ رأس الاغ بارکشی و نان و نمك بوده است. (به نقل از کتاب: ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپائیان، نوشته سیبیلا شوستر والسر، ص ۷۶.
86. John Johnson: *A journey form India to England through Persia*... p. 22
87. James B. Fraser: *Narrative of a Journey into Khorasan in the years 1821 and 1822, (London 1825)*, p.115.
88. W. Price: *Journal of the* British *Embassy to Persia,* (London 1829), p.62.
89. George Fowler: *Three Years in Persia with travelling adventures in Koordistan,* (London 1841). Vol.II, p.152.
90. Ibid.
۹۱. تاریخ جهانگشای نادری، ص ۳۹۲؛ تاریخ نو، ص ۳۲۷؛ روضه‌الصفای ناصری، ج ۹، ص ۶۴۷.
92. James B. Fraser: *A winter's Journey (Tatar) from Constantinople to Teheran,* Vol.I, (London 1838), p. 360 f; W.Ouseley:*Travels in various countries of the East,*Vol. III, p. 439; Fraser: *Caspian Sea*, p. 205;
93. James Morier: *A journey through Persia,*p.237.

94. Ibid. P.236.
95. James Morier: *Second journey*, p. 257.
۹۶. مآثرسلطانیه، ص ۴۹، ۷۰، ۱۴۷؛ همچنین رجوع کنید به لسان الملک سپهر، ناسخ التواریخ، (۱۳۲۷)، ص ۱۴؛ روضه‌الصفای ناصری، ج ۱۰، ص ۱۶۶.
97. W.Ouseley: *Travesl in various countries of the East*, Vol.2, p.85.

منابعی که در تهیه این مقاله بکار رفته است

۱ـ کتب فارسی

اعتمادالسلطنه، محمد حسن خان: تاریخ منتظم ناصری، (تهران ۱۲۲۹).
استرآبادی، محمد نصیر: تاریخ جهانگشای نادری، (بمبئی ۱۸۷۵).
پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ: کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران، ترجمه کریم کشاورز (تهران، پیام ۱۳۵۵).
حسینی فسائی، حسن: تاریخ فارسنامه ناصری، ج ۱، (تهران، سنائی، بی تا).
جهانگیر میرزا: تاریخ نو، به کوشش عباس اقبال، (تهران ۱۳۲۷).
خاوری شیرازی، فضل الله: تاریخ ذوالقرنین، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره ۳۲۰۷.
خورموجی، محمد: حقایق الاخبار ناصری، (تهران، بی نا، بی تا).
دنبلی (مفتون)، عبدالرحمن: مآثر سلطانیه، (تبریز ۱۳۴۱).
همدانی، رشیدالدین فضل الله: جامع التواریخ، (لیدن ۱۹۱۱).
راوندی، نجم الدین ابوبکر: راحة‌الصدور و آیة‌السرور به اهتمام محمد اقبال، (تهران، علمی، ۱۳۳۳).
شوشستر والسر، سیبیلا: ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپائیان، ترجمه و حواشی، غلامرضا ورهرام، (تهران، امیرکبیر، ۲۳۶۴).
لمبتون، ا.ک. مالك و زارع، ترجمه منوچهر امیری، (تهران ۱۳۶۲).
مستوفی انصاری، مسعود: تاریخ احوال عباس میرزا، به کوشش محمد گلبن، (تهران ۱۳۴۹).
هدایت، رضا قلی خان: روضة‌الصفای ناصری، (قم ۱۳۳۵ ش).
هندوشاه نخجوانی، محمد: دستور الکاتب فی تعیین المراتب، به تصحیح عباس اقبال، (تهران، طهوری، ۱۳۳۴).
Busse, H.: *Untersuchung zum islamischen Kanzeleiwesen*, (Kairo 1954).
Doerfer, G.: *Türkische und Mongolische Elemente in Neupersischen* (Wiesbaden 1963-1975).
Floor, W.M.: «the office kalanter in Qariar Persis», *JESHO* 14 (1971).
Fowler, G.: *Three Years in Persia with Travelling adventures in Koordistan*, (London 1841).
Fraser, J.B.: *A winter's Journey (Tatar) from Constinoble to Teheran*, Vol.I, (London 1838).
Fraser, J.B.: *Narrative of a Journey into Khorasan in the Years 1821 and 1822* (London 1825).
Fry, R.: *Die Perser, Das erste Imperium der Antike*, (munchen 1970).
Johanson, J.: *A Journey from India to England through Persia, Georgia, Russia and Prussia in the Yera 1817*, (London 1818).
Minorsky, V.: «A sourghal of Qasim b. Jahangir Aq-Qoyunlu 903/1498», in: *BSOAS* 9 (1937), S.927-960.
Morier, J.: *A scond Journey Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constinople 1810-1816*, (London 1818).
Price, W.: *Journal of the British Embassy to Persia*, (London 1829).
Qusely, w.: *Travels in Various countries of the East*. Vol.III, (London 18?)
Redhouse, J.W.: *A Türkisch and Englisch Lexicon*, (Beirut 1974).
Roemer, H.R.: *Staatsschreiben der Timuriden zeit*, (Wiesbaden 1951).
Shell, M.L: *Glimpses of life and manners in Persia*, (New York 1973).
Waring, E.D.: *A Tour to Sheeraz by the reoute of Kazoon and Firoozabad*, (New York 1973).

۱۸

پژوهشی در تاریخ روابط ایران و آلمان (۱۸۰۰ - ۱۵۰۰ م)

مریم میر احمدی

در طول تاریخ ، اهمیت ایران چه از نظر بازرگانی ، وچه از لحاظ استراتژیکی همواره توجه دیگر کشورها را به خود جلب کرده است. در زمرهٔ این کشورها ، آلمان نیز نقش مهمی را به ویژه در دوران متأخر دارا بوده است. پیشینهٔ اولین تماسهای بین ایران و اروپا، البته به سوابق تاریخی آن یعنی دوران پیش از ظهور اسلام باز می گردد. نبردهای متعدد بین دو قدرت بزرگ وقت ـ ایران و روم ـ به گونه‌ای تماس اروپائیان با سرزمینهای مشرق زمین را برقرار کرد. این تماسها، اگرچه در آغاز جنبه‌های نظامی ـ سیاسی و کشورگشائی داشت، اما به تدریج ، باعث گسترش فرهنگ این سرزمینها در یکدیگر و تأثیرات متقابل شد. از همین راه نیز بود که به گونه‌ای فرهنگ ایرانی ـ از جمله میترائیسم ـ در جنوب اروپا نفوذ کرد و تا آغاز گسترش ادیان الهی در اروپا گسترش یافت. شیوهٔ دیگر ارتباط با اروپائیان راههای بازرگانی و تجاری بود. حتی اروپای شمالی و سرزمینهای اسکاندیناوی نیز توسط

راههای دریائی تجاری با مشرق زمین در تماس بودند، راههای تاریخی تجاری مانند "جادهٔ کهربا"[1] و بعدها نیز "جادهٔ ابریشم" در تبادل این فرهنگها تأثیر زیادی داشته است.

در قرون نخستین اسلامی، تماس تجاری اروپائیان با مشرق زمین قطع نگردید، و حتی برخی از سرزمینها و اقوام بر دیگران پیشی گرفتند. بین فرانك‌ها ـ کارل کبیر ـ و دربار خلفا ـ هارون الرشید ـ مبادلاتی حتی در حد سفیر نیز انجام گرفته است (۱۸۱ ق/۷۹۷ م).

در طول جنگهای صلیبی در قرون یازده تا سیزده میلادی به علت تماس دسته‌های نظامی با حیات اجتماعی سرزمینهای مشرق زمین، ارتباط معنوی و فرهنگی خاصی به وجود آمد. اگرچه جنگهای صلیبی در آغاز موفقیتهای سیاسی به دست نیاورد، اما در اروپا ابتدا بنوعی وحدت و همبستگی سیاسی و تجاری انجامید که منجر به تأسیس کمپانیهای بازرگانی مختلف، از جمله تجارت کشورهای لوانت (سزمینهای شرق دریای مدیترانه) شد. همچنین سرزمینهای مهم تجاری وقت مانند جمهوری ونیز، جنوا و پیزا در تجارت مشرق زمین با اروپا نقشی اساسی را ایفاء کرده‌اند. مناطق تجاری آلمان مانند اگسبورگ[2]، الم[3]، نورنبرگ[4] و رگنسبورگ[5] نیز از طریق ونیز و غیره، به طور غیرمستقیم با تجارت مشرق زمین ارتباط داشت.

در قرون وسطای متأخر، به علت استقبال مشتریان، تجارت اروپا با شرق رونق بیشتری یافت. آلمان نیز از قرن دوازدهم میلادی قادر بود که اجناس بیشتری را خرید و فروش کند. صرفنظر از اجناس مطلوب گذشته مانند ابریشم، فرش، ادویه و میوه‌های مناطق گرمسیری و غیره، تقاضا برای کالاهائی مثل نیشکر و مواد رنگین برای بافندگی نیز بیشتر شد. به سرزمین ایران نیز از دو جهت، یکی به عنوان کشور مسیر، جهت کالاهای هندی و چینی، و دیگری به عنوان کشور تولید کننده کالاهای تجاری توجه شد. اجناس ایرانی مانند منسوجات، مواد رنگین و ادوات جنگی مثل شمشیر شهرت زیادی داشت. گذشته از آن عدم وابستگی ایران به بازار اروپا خود استقلال خاصی به تجارت ایران می داد، بخصوص که در مورد برخی اجناس، ایران حتی بازار صادرات را در دست داشت و شهر تبریز در آن ایام به دلایل تجاری، شهرتش کمتر از بغداد نبود.

از اولین تاجران اروپائی که نامشان ثبت شده است، پیترو ویجلیونی[6] ونیزی

بود که ظاهراً به عنوان نماینده یك شرکت تجاری به پایتخت ایلخانان وارد شد. به علت کوشش وی اولین دفاتر نمایندگی ونیز و جنوا در تبریز تأسیس شد. هردو شرکت، جداگانه موفق به انعقاد قراردادهای بازرگانی شدند. سفر مارکوپولو به ایران نیز تقریباً در همین ایام بود[۷].

اولین آلمانی که به ایران سفر کرد، هانس شیلت برگر بود[۸]. سفر شیلت برگر هم زمان با اقامت کلاویخو در ایران بود[۹]. شیلت برگر در ناحیه شیلت برگر آلمان در سال ۱۳۸۰ م در خانواده‌ای اشرافی متولد شده بود و در ایام جوانی از ایران دیدن کرد. یادبود سفر وی به ایران سفرنامه‌ای با عنوان گزارشات اولین شاهد عینی آلمان در ایران به چاپ رسید[۱۰].

در سال ۱۳۹۶ م امپراتور مجارستان زیگیسموند (۱۴۳۷ - ۱۳۰۱ م) که بعدها امپراتور آلمان شد، به علت لشکرکشیهای دولت عثمانی در زمان بایزید، از سرزمینهای فرانسه و بورگن کمك خواست. شیلت برگر در یکی از این نیروهای کمکی به عنوان خدمهٔ نظامی عازم اتریش و مجارستان شد[۱۱]. در نبرد سال ۷۹۸ ق/۱۳۹۶ م سلطان بایزید در جنوب اروپا، شیلت برگر زخمی و اسیر شد، اما به علت جوانی بروی ترحم شد و موفق گردید که مدتها در خدمت سلطان بایزید خدمت کند و در چندین جنگ نیز شرکت جوید. در نبرد آنقره (آنکارا) در سال ۸۰۵ ق/۱۴۰۲ م شیلت برگر به اسارت تیمور در آمد و به همراه وی عازم سمرقند شد. مدتی بعد جانشین تیمور، شاهرخ، هرات را به پایتختی خود برگزید و شلیت برگر زمانی چند نیز در خدمت وی بود تا اینکه میرانشاه بر برادرش غلبه کرد و دامنهٔ خود را تا تبریز گسترش داد و تبریز را مقر خود کرد.

پسر میرانشاه، ابوبکر تمایل داشت که نواحی بیشتری را به زیر سلطهٔ خود در آورد. در نبرد وی با یکی از حکمرانان تاتار، شیلت برگر به سواحل دریای سیاه کشانده شد. در آنجا به همراه تعدادی دیگر از اسرای مسیحی به فکر فرار افتاد. سرانجام همگی توانستند از طریق شهر ساحلی باطوم، خود را به قسطنطنیه برسانند. شیلت برگر در قسطنطنیه توسط کشتیهای دولتی امپراتور یونانی، یوهانس ششم (۱۴۴۸ - ۱۴۲۵ م) به سواحل دانوب رسید. ملاقات او با یکی از اعضاء کمپانیهای تجاری بالاخره منجر به رسیدن وی به موطنش از طریق کراکو شد. مسیر وی در سرزمین آلمان، برسلو، مایزن، رگنسبورگ تا شهر کوچك فرایزینگ[۱۲] در

حوالی مونیخ بود. در آنجا فرصتی یافت تا خاطرات سفر خود به رشته تحریر در آورد.

از چاپهای متعدد کتاب سفرنامه شیلت برگر که تقریباً هم زمان با سفرنامه مارکوپولو در اروپا به چاپ رسید، چنین برمی آید که یادداشتهای وی از محبوبیت خاصی برخوردار بوده است. مسلماً تجربیات و مشاهدات نویسنده در استقبال مردم تأثیر داشته است. علاوه برآن تصاویر و طرحهای با ارزش وی، توصیف مشروح نویسنده از سرزمینهای مشرق زمین و فرهنگ و سنن مردم نیز توجه خوانندگان را به خود جلب کرده است[۱۳]. صداقت و بیطرفی شیلت برگر در گزارشاتش، اهمیت زیادی به سفرنامه وی در رابطه با بازرگانی در مشرق زمین می دهد. برداشت وی در فصل سی پنجم از سرزمین ایران به ویژه در مورد مطالب تاریخی و زمینه‌های فرهنگی به عنوان یك شاهد عینی بسیار ارزشمند است.

روابط ایران و آلمان در عصر صفوی

در زمان مؤسس سلسلهٔ صفوی شاه اسماعیل اول (۹۳۰ - ۹۰۷ ق/۱۵۲۴ - ۱۰۵۱ م) که هم زمان با امپراتوری کارل پنجم (۹۶۵ -۹۲۵ ق/۱۵۵۸ - ۱۵۱۹ م) در آلمان بود، کوشش شد تا روابطی سیاسی بین ایران و آلمان برقرار گردد. اولین سند تاریخی از ایجاد این روابط نامه شاه اسماعیل به کارل پنجم در تاریخ ۹۲۴ ق/۱۵۱۸ م است. تاریخ نامه نشانگر آن است که پس از شکست اسماعیل در جنگ چالدران (۹۲۰ ق/۱۵۱۴ م) از سلطان سلیم اول (۹۲۶ - ۹۱۸ ق/ ۱۵۲۰ - ۱۵۱۲ م) نوشته شده است. خطر حمله‌های متعدد دولت عثمانی به نواحی غرب ایران، انگیزه اصلی نوشتن این نامه است. همچنان که از مفاد این سند تاریخی برمی آید، روشن است که دولتهای اروپائی نیز شبیه این نگرانی را از جانب عثمانی داشته‌اند، به ویژه که سرزمین عثمانی در مرزهای شمالی خود نیز به جانب اروپا گسترده‌تر می شد و سلطان عثمانی قلمرو خود به اروپا را وسعت می بخشید. نامه اسماعیل به زبان لاتینی توسط کشیشی مارونی لبنانی به نام پترس دومونت (مارونیتا)[۱۴] نوشته شد و توسط وی نیز به آلمان رسید. پترس خود سفارت پادشاه مجارستان به ایران را داشت و حضور وی در ایران نیز در رابطه با همین سفارت بود. مضمون نامه شاه اسماعیل اول به کارل پنجم چنین است[۱۵]:

به کارل پسر فیلیپ

المجدلله فی السموات و السلم علی الارض الخ

اگر خدا خواست و این نامه بدست تو رسید خاطرت مستحضر می گردد که فررپتروس آمد پیش ما نامه‌ای از طرف پادشاه مجارستان[۱۶] و ما آن نامه را با مسرت خاطر خواندیم و ما همین فررپترس را حامل این نامه می نمائیم که اگر بشما برسد گمان می رود شما را خوشنود خواهد ساخت. با کمال ابرام و اصرار از شما خواهشمندم که گوش به مستعدعیات من بدهید و شما از آنطرف و من از اینطرف هجوم بیاوریم بطرف دشمن مشترك خودمان و در ماه آوریل (اوایل بهار) ما به سلطان ترکهای عثمانی حمله بیاوریم و از این قرار زمانی را که برای جنگ معین نموده‌ایم از ماه آوریل شروع می شود تا هروقتی که به تأیید الهی در این امر کامیاب کردیم. سفیری نیز از طرف پادشاه سوزیتانی (؟) وقتی از راه تبریز (؟) پیش ما آید و به توسط همان ایلچی به پادشاه مزبور نامه نوشتیم ولی تا امروز جوابی نرسید. من از بسیاری از رعایای عثمانی شنیده‌ام که امرای مسیحی با هم در جنگند و این اسباب تعجب من گردید چونکه این مسأله موجب ازدیاد جسارت دشمن می گردد و به همین جهت به شاهنشاه مجارستان نوشتم که از دشمنی که در فوق ذکرش رفت بپرهیزد چونکه وی به قصد هجوم بشما قشونی تدارك نموده و به مراتب چه با نامه و چه بوسیله ایلچیها درصدد برآمده که مرا حاضر نماید که با او در این امر متحد شوم ولی من همیشه رد نموده‌ام چونکه همانطور که شما می گوئید می خواهم در سعادت و شقاوت با شما یار باشم و هرکس متحد خود را تنها گذارد و به وی خیانت ورزد مستوجب جزای خدای قادر قهار است. لهذا باید کارهای خود را سر و سامان داده و مشغول تدارك قشون بگردید. ان شاءالله دیگر برای تحریك و تشویق شما نوشتن نامه‌های دیگر لازم نخواهد شد چونکه نظر به مسافت راه فرستادن کاغذ به اینجا و آنجا خیلی مشکل است مخصوصاً که سلطان عثمانی دریاها را تصرف نموده است و ماکسی دیگر را جز همین شخص نمی توانیم به سمت ایلچیگری گسیل داریم. البته به عثمانیهای بی وفا در هیچ امری اعتماد نکنید چه سلطان یك آدمی است که اتحاد و سوگند وفاداری و وعد و پیوند را قدری ننهاد و در راه انعدام شما هرچه

بتواند می کند. این دشمن اجدادی چنان عهدشکن است که بطور یقین با شاهنشاه معظم که در قلمرو خاك آلمان سلطنت دارد به راستی سخن نخواهد راند.

تحریرا فی شوال سنهٔ ۹۲۴. الحمدالله رب العالمین آمین آمین.

مخلص و دوستدار شما

شاه اسمعیل صفوی پسر شیخ حیدر

نامه کارل پنجم به شاه اسماعیل:

"... شاهزادهٔ عالی تبار و توانا، برادر و دوست گرامی. باز از نو صدای اعمال بزرگ آن حشمت پناه از شجاعت و عقل و کاردانی که از پرتو آن بآسانی تمام امرای مشرق را در تحت تبعیت خود در آورده‌اید بگوش ما رسید. ما می دانیم که آن حشمت پناه همیشه قشون و سپاه خود را برضد دشمن خارجی حرکت داده و همواره با مخالفین استبداد و ظلم هم پیمان و دوست بوده‌اید و از آنجائی که ما هم بکلی برضد استیلای خارجی بوده و در این خصوص با آن حشمت پناه می خواهیم قرار و مدارهای که شایسته باشد بگذاریم مصمم شدیم که مقرب الحضرة یوحنا بالبی[۱۷] را که از امرای لشکر و اعیان دربار امپراتوری و نسبت به ما به کمال صداقت و وفاداری معروف است به خدمت حشمت پناهی گسیل داریم که نظریات شخصی و مطالب ما را به اطلاع رسانده و تقاضای ما را بیان نماید. متمنی از حشمت پناهی آن مشارالیه را طرف اطمینان کامل دانسته و عرایض او را عین واقع بدانند و چنانکه بدان حشمت پناه معلوم گردد که مقصود حقیقی ما سعادت و آزادی عالم انسانیت است در راه اجرای این مقصود مبارك که در حقیقت شایستهٔ پادشاهان است با تمام قوا و اقتدار خود با ما همراهی نمایند. بدیهی است اگر خدمتی از ما ساخته باشد که شایستهٔ مقام و مرتبهٔ آن حشمت پناه باشد در ارجاع مضایقه ننمایند که از روی حقیقت و صداقت وعدهٔ اجرای آنرا به آن حشمت پناه که خداوند متعال عمر درازش عطا فرماید و تمام مسئلتهایش را اجابت نماید وعده می دهیم.

تحریرا در شهر تولدو[۱۸] و فی یوم ۱۵ فوریه سنهٔ ۱۵۱۹ میلادی مطابق دهمین سال سلطنت ما در قلمرو ممالك روم و در چهاردهمین سال جلوس ما به تخت پادشاهی.

کارل

. . . به رفیع ترین و تواناترین پادشاهان مشرق زمین پادشاه سعید و متقی کاکا اسماعیل صوفی شاهنشاه ایران، دوست و برادر گرامی ما.»

نامهٔ مورخ ۱۵۱۹ م کارل پنجم زمانی به ایران رسید که شاه طهماسب (۹۸۴ ـ۹۳۰ ق/۱۵۷۶ ـ ۱۵۲۴ م) جانشین اسماعیل شده بود. ظاهراً کارل پاسخی از دربار صفوی دریافت نکرد و به همین علت نامه دیگری به زبان فرانسه توسط یوهان بالبی با چنین مضمونی به ایران فرستاد[۱۹]:

به شاهزادهٔ والامقام و توانا کاکا اسماعیل صوفی شاهنشاه روم و عالم مسیحیت و پادشاه آلمان و ممالك اسپانی و هردو قطعه خاك سیسیل و سرزمین با واروغرناطه و بالثار و جزایر سعیده و هند و مملکت طلای جدید[۲۰] و امیر سرزمینهای دور دست در آفریقا و در امارتهای آلمان و فرانسه است الخ برای شاه متقی و سعادتمند شاه اسماعیل صفوی که پادشاه ایران و برادر و دوست ما است از خدای قادر عالمیان که خدای سه‌گانهٔ یگانه است درخواست سعادت و کامیابی می نمائیم. ای پادشاه عالی مقام وای برادر محبوب در سال گذشته شخصی پتروس نام از کشیشان مارونی جبل لبنان از جانب سنی الجوانب شما مکتوبی به ما آورد که آن حشمت پناه ما را دعوت می نمود که از ماه آوریل گذشته حاضر باشیم که متفقاً با دشمن مشترك خود سلطان ترکهای عثمانی داخل جنگ بشویم. بدبختانه مکتوب در موقعی که آن والاحضرت معین نموده بود هنوز بما نرسیده بود که بفراغت طبع در آن خصوص قرار لازم داده شود و نیز اسباب تعجب شد که مکتوب مزبور چنانکه در نامهٔ پادشاهان معمول و مرسوم است دارای مهر و امضاء نبود و اصلاً از شما چه پنهان مدتی تردید حاصل شده که آیا این نامه و حامل آن را می توان طرف اعتماد قرار داد یا نه

ولی به خاطر آن حشمت پناهی و تمایلی که در میان بود با شوق مخصوص قاصد و نامه را پذیرفتیم و اگر در جواب تأخیری رفت به ملاحظهٔ آن بود که هر روز منتظر بودیم که شاید اخبار دیگری برسد و تکلیف در خصوص چنین امر خطیری که صحبت اقدام بدان در میان است معلوم گردد ولی در ظرف این مدت خبری نرسید جز اینکه مسموع گردید آن حشمت پناه را صدمه‌ای آمده و وفات نموده‌اند ولی امید آنکه این اخبار را حقیقی نباشد. عجالتاً خیلی اسباب نگرانی حاصل است چه جمع آوری و حرکت دادن چنین قشونی خالی از اشکال نیست و از طرف دیگر هم چندین ماه مبتلای ناخوشی سختی بودیم، و علاوه بر اینها پادشاه فرانسه[۲۱] ما را به جنگ بازداشت و در جنگ سختی که با ما شروع نمود شکستهای متعدد خورده و عاقبت پس از آنکه تقریباً تمام قشونش عرصهٔ هلاك گردید خود او نیز زنده بدست روسای لشکری ما افتاد. اکنون که به یاری خدا یك چنین فتحی نصیب ما گردیده چون ما همیشه خواستار صلح و صفای عمومی در خاك مسیحیان بوده‌ایم دیگر امید واثق داریم که کاری نمانده جز آنکه بنا به میل و شوق مشترك بر ضد ترکها لشکر بکشیم و به همین قصد همین قاصد را باز نزد آن حشمت پناه عودت می دهیم که مراتب را دربارهٔ تصمیم ما به جنگ به عرض برساند ولی شما نظریات خود را به توسط کسانی از خودتان که به کلی طرف اعتمادتان هستند بفرستید و هرچه در این امر زودتر اقدام نمائید مناسب تر است چه ما بکلی حاضریم که با لشکر خود و قشون متفقین آن حشمت پناه بنای جنگ را با این دشمنی که واقعاً بی شرم و بی حیاست بگذاریم به یاری خدای متعال که با آن حشمت پناه صحت و سلامت عطا فرموده و تمام مسئلت های شما را اجابت نماید.

تحریراً فی اوت سنهٔ ۱۵۲۵ میلادی نجات دهندهٔ ما مسیح در شهر ماتولدو (۶ ذی القعده ۹۳۱ ق)

علاوه بر آن کارل، اطلاعات شفاهی دیگری نیز از نحوهٔ برخورد و نبرد خود با فرانسوا پادشاه فرانسه و مقاصد خود درباره دولت عثمانی، اهداف لویی دوم پادشاه مجارستان داده بود.

بالبی از راه دریا به جلب رسید. در آنجا وی گزارشی از سفر خود طی نامه‌ای به تاریخ محرم ۹۳۶ق/اوت ۱۵۲۹ م به کارل می نویسد و یادآورد می شود که شاه طهماسب به جنگ با عثمانیها پرداخته است و چنانکه کارل تصمیماتی در این رابطه دارد، بهتر است که اقدام نماید[۲۲]. بالبی نامه‌های دیگری نیز در مسیر راهش به کارل پنجم نوشت که در کتاب مراسلات کارل پنجم ثبت است. این نامه به ترتیب تاریخ ربیع الاول ۹۳۶ق/نوامبر ۱۵۲۹ م در شهر حما، جمادی الاخر ۹۳۶ ق/ ژانویه ۱۵۲۹ م در شهر حلب و نیز در رمضان ۹۳۶ ق/ آوریل ۱۵۲۹ م در بابل نوشته است.

از ادامهٔ سفر بالبی به ایران اطلاع بیشتری در دست نیست. منابع فارسی نیز آگاهی زیادی در رابطه با سفرای خارجی به دست نمی دهند[۲۳].

از هیأتهای رسمی دیگری که از جانب آلمان به ایران گسیل داشته شد، هیأتی ویژه از جانب امپراتوران آلمان رودلف دوم (۱۶۱۲ ـ ۱۵۷۶ م) و ماتیاس (۱۶۱۹ ـ ۱۶۱۲ م) بود.

شاه عباس اول (۱۰۳۸ ـ ۹۹۵ ق/ ۱۶۲۹ ـ ۱۵۸۷ م) اغلب، ایرانیان را درصدر هیأتی به نمایندگی به آلمان فرستاد. روابط دیپلماسی بین ایران و آلمان که از اوایل قرن شانزدهم شروع شده بود، در این ایام تداوم بیشتری یافت. دورهٔ اوج گسترش این روابط در زمان رودلف دوم و شاه عباس بود[۲۴]. این ارتباط ابتدا به علت پیشقدم شدن رودلف در سال ۱۰۰۱ ق/۱۵۹۳ م صورت گرفت که در آن توافقی در مسکو به عمل آمد.

در اواسط سال ۱۰۰۸ ق/ ۱۵۹۹ م از اصفهان پایتخت ایران، هیأتی تحت ریاست حسین علی بیگ به عنوان نماینده شاه عباس اول حرکت کرد[۲۵] که پس از سفری دشوار از طریق مسکو در صفر ۱۰۰۹ ق/اوت ۱۶۰۰ م ابتدا به شهر امدن[۲۶] وارد شد. سپس هیأت در سرزمین آلمانی نشین از طریق اولدنبورگ[۲۷]، کاسل[۲۸]، ارفورت[۲۹]، نورنبرگ[۳۰] و لایپزیك[۳۱] در ماه جمادی الاول ۱۰۰۹ ق/اکتبر ۱۶۰۰ م به پراك مقر امپراتور آلمان رسید[۳۲]. اولین دیدار با امپراتور رودلف دوم در اوایل جمادی الاخر/نوامبر صورت گرفت. هیأت طی مذاکراتی چند درباره اتحاد علیه ترکان عثمانی و تضمین متقابل در جهت تداوم جنگ با عثمانیان صحبت کرد[۳۳]. در رمضان ۱۰۰۹ ق/فوریه ۱۶۰۱ هیأت ایرانی با موفقیت دربار آلمان را ترک گفت.

تقریباً در همین ایام رودلف دوم تدارک سفر هیأتی آلمانی به ایران را می دید، تا دقیقاً از نقشه‌های سیاسی پادشاه ایران مطلع شود. هیأت آلمانی متشکل از هفت نجیب‌زاده تحت رهبری اشتفان کاکاش فن زالن کمنی بود. به عنوان محرر هیأت، ژرژ تکتاندر همراه آنان بود[۳۴]. در ربیع الاول ۱۰۱۱ ق/اوت ۱۶۰۲ م، هیأت آلمانی پراك را به قصد ایران از طریق مسکو و استراخان ترك کرد. هیأت در مسکو دیداری نیز با هیأت زینل خان شاملو که عازم اروپا بود، داشت. فرستادگان آلمانی پس از عبور از دریای خزر در کنار آن پیاده شدند. بسیاری از افراد هیأت در این سفر دچار تب و بیماری شدند. اولین فردی که بعلت بیماری در گذشت، اشتفان کاکاش رئیس هیأت بود. کاکاش قبل از مرگ خط مشی و وظایف تکتاندر و یکی دیگر از اعضاء به نام گئورك اگلاستر را تعیین کرد[۳۵]. در پائیز ۱۰۱۳ ق/۱۶۰۳ م این دو نفر که تنها افراد بازمانده هیأت بودند، به قزوین رسیدند. اگلاستر در قزوین درگذشت و تکتاندر در معیت رابرت شرلی راه خود را به طرف تبریز که اخیراً مجدداً به تصرف ایران درآمده بود، ادامه داد. شاه‌عباس در تبریز وی را با احترام و مهربانی پذیرفت[۳۶].

مدتی بعد تکتاندر به همراهی مهدی قلی خان در جمادی الثانی ۱۰۱۲ ق/نوامبر ۱۶۰۳ عازم پراك شد[۳۷]. تکتاندر در سر راه خود در روسیه[۳۸] با دومین هیأت ایرانی تحت سرپرستی زینل خان شاملو ملاقات کرد[۳۹].

تکتاندر و مهدی قلی خان در مسکو به خدمت بوریس گودونف رسیدند. گودونف فرستادگان را بخوبی پذیرا شد و نامه‌ای نیز توسط تکتاندر برای رودلف دوم امپراتور آلمان فرستاد[۴۰]. هیأت ایرانی در اواخر ربیع الاول ۱۰۱۳ ق/اوت ۱۶۰۴ م مسکو را به قصد پراك از طریق دریای بالتیك ترك گفت.

اواسط سال ۱۰۱۳ ق/۱۶۰۴ م سرانجام تکتاندر در معیت همراهان سومین هیأت ایرانی وارد پراك شد[۴۱]. رودلف بسیار شکوهمندانه این هیأت را پذیرفت و مجدداً آنان را همراه با هیأتی آلمانی روانهٔ ایران کرد. پس از این سفر، تکتاندر گزارشات مشروح سفر به ایران و سرنوشت شوم همراهان را به تحریر در آورد که به عنوان یکی از اولین مدارك روابط ایران و آلمان بسیار مورد توجه است[۴۲].

در سال ۱۰۱۸ ق/۱۶۰۹ م چهارمین هیأت از جانب ایران تحت سرپرستی علی قلی بیگ به همراهی رابرت شرلی جهت تجدید موافقت نامه به آلمان گسیل

داده شد. در همین ایام فرستادگان سال ۱۰۱۵ ق/۱۶۰۶ م آلمان به ریاست وراتیسلاو فن دونا در ایران بسر می برد. فن دونا در این سفر در گذشت و متاسفانه گزارشات بیشتری از همراهان وی به دست نیامده است، اما می دانیم که وی در تاریخ ۹ رجب ۱۰۱۸ ق/۸ اکتبر ۱۶۰۹ در اردبیل به حضور شاه عباس اول رسیده است.

سومین هیأت آلمانی نیز که به دربار شاه عباس فرستاده شد، دچار همین سرنوشت شوم گردید. در شوال ۱۰۲۱ ق/نوامبر ۱۶۱۲ م از جانب امپراتور جدید آلمان ماتیاس (برادر و جانشین رودلف دوم)، هیأتی به ریاست آدم ترن فن اینود[۴۳] به ایران فرستاده شد که البته هرگز به مقصد نرسید.

پنجمین هیأت ایران در اواسط سال ۱۰۲۰ ق/۱۶۱۱ م و ششمین هیأت در پائیز ۱۰۲۴ ق/۱۶۱۵ م در دربار آلمان حضور داشتند که اطلاع زیادی از نتایج سفر آنها به دست نیامده است.

طبیعتاً تماس این هیأتهای سیاسی ـ نظامی، زمینهٔ مناسبات تجاری متقابلی را بین ایران و آلمان به وجود آورد، اگر چه منابع به طور صریح درباره آن مطلبی را یادآور نشده است، اما ارتباط بازرگانی با ایران از طریق راههای معروف بازرگانی مسکو، و نیز کشورهای ایتالیائی سواحل مدیترانه بیانگر روابط تجاری نزدیکتری است. تاجر معروف آلمانی فوگر[۴۴] که در قرن هفدهم شهرتی سیاسی و تجاری یافته بود، معروفیت خود را بیشتر مدیون این تماسها بود.

از قرن شانزدهم میلادی به بعد توسط بازرگانان و با علاقه‌مندان پرتغالی، اسپانیولی، ایتالیائی، انگلیسی، فرانسوی و آلمانی که به ایران سفر کردند، اطلاعات اروپائیان درباره ایران افزوده شد[۴۵]. از پیشقدمان آلمانی که با اهداف فرهنگی و تحقیقاتی به ایران آمدند، یکی کریستفر فن تویفل و دیگری گئورک کریستف فرنبرگر بود[۴۶]. تویفل در سال ۹۹۷ ق/۱۵۸۹ م از طریق مصر، سوریه، بین النهرین به ایران آمد. وی از سواحل خلیج فارس به جانب شیراز و اصفهان متوجه شد و از مسیر کاشان، قزوین، اردبیل و تبریز سفر خود را به پایان رساند. در سال ۹۹۹ ق/۱۵۹۱ م در سواحل هرمز با فرنبرگر آشنا گردید. فرنبرگر به عنوان تاجری ارمنی از هندوستان وارد ایران شده بود و یکی از کاروانهای مهم تجاری را که شامل کالاهای فراوان و تعداد زیادی چهارپا (۳۰۰ شتر، ۴۰۰۰ الاغ) بود،

سرپرستی می کرد. نتیجه اقامت فرنبرگر در ایران سفرنامهٔ بسیار معروفی است که بخوبی نحوه زندگی مردم و آداب و سنن ایرانی را بیان می کند[۴۷].

هاینریش پوزر آلمانی سفرنامهٔ دیگری درباره ایران نوشته است که پس از مرگ وی به چاپ رسید[۴۸]. وی در محرم ۱۰۳۰ ق/نوامبر ۱۶۲۰ م از طریق ونیز و قسطنطنیه عازم ایران شد، و در سال بعد از مرز عثمانی گذشت و از مسیر ایروان و تبریز سرانجام رهسپار اصفهان[۴۹] شد. در اصفهان پوزر به جستجوی دوستش آلبرت فن شیلینگ[۵۰]، که مدتها پیش از وی در اصفهان بود و یکی از دلایل سفر پوزر نیز حضور شلینگ در ایران بود، برآمد. همچنین پوزر بزودی شروع به یادگیری زبان فارسی کرد و در رمضان ۱۰۳۰ ق/ژوئیه ۱۶۲۱ به همراه هیأت کلودیوبورنه[۵۱] عازم هندوستان شد. پوزر از زمره اولین اروپائیان بود که از مسیر طبس (گلشن) و بیرجند به شرق ایران سفر کرد. در "دهکده" بیرجند، پوزر طرحهایی از آسیاب بادی، که امروزه نیز در شرق ایران بسیار مورد استفاده است، تهیه کرد. وی چند ماه بعد به قندهار و لاهور رفت.

پس از مدتی اقامت در هندوستان، سرانجام پوزر در صفر ۱۰۳۲ ق/نوامبر ۱۶۲۲ م در سورات دوست قدیمی خود شلینگ را ملاقات کرد و چند روز بعد به همراه وی توسط یك کشتی هلندی از طریق دریا عازم هرمز شد. پوزر در مسیر راهش به اصفهان، در لار متهم شد که بدون مجوز و پرداخت حقوق گمرکی، سنگهای قیمتی عقیق حمل می کرده است. باوجودی که حرکت پوزر مدتی به تأخیر افتاد، اما وی بزودی اجازه یافت که مجدداً راه خود به شیراز را ادامه دهد (۴ ژوئن ۱۶۲۳).

پوزر در سفرنامهٔ خود اطلاعات زیادی راجع به سالهای اقامت در ایران، حیات اجتماعی مردم، اوضاع اقتصادی و مسیر بازگشت از حلب، بابل و ونیز به دست می دهد.

همچنین برگی از یك یادداشت در کتابخانه ملی وین در سال ۱۸۱۹ م به دست آمد که متعلق به یك بازرگان ناشناس آلمانی بود که ظاهراً حدود سال ۱۶۲۳م در دربار شاه‌عباس در ایران خدمت می کرده است و دلالت بر ارتباط بیشتری دارد.

در موزه دولتی برلین نیز جعبه قلمدانی وجود دارد که یك صحنه پذیرائی در حضور شاه‌عباس را نشان می دهد. فریدریش زاره در اثر خود F. Saare: *Die*

Lackruhe Schah Abbas I in der islamischen Abteilung der Staatlichen Museum, (Berlin 1937)، از آن به عنوان قدیمترین اثر هنری در رابطه با مناسبات ایران و آلمان یاد می کند.

هیأت هلشتاین (۱۶۳۹ ـ ۱۶۳۳ م)

شهرت ایران در امور تجاری سرانجام دوك هلشتاین (گوتروپ) را برآن داشت تا هیأتی را به ایران بفرستد. این هیأت از جانب فریدریش سوم با هدف ایجاد روابط گسترده‌تر بازرگانی با ایران و روسیه بویژه در رابطه با ابریشم گسیل داشته شد. ریاست هیأت با اتوبروگمان[۵۲] و فیلیپ کروسیوس بود[۵۳]. اعضاء این هیأت ۳۴ نفر بود که یکی از آنان آدام اولئاریوس[۵۴] محقق، ریاضی‌دان و کتابدار، و پاول فلمینگ[۵۵] شاعر و معلم بود. این هیأت از طریق دریا (بندر تراومونده)[۵۶] و خشکی در تاریخ ربیع الاول ۱۰۴۴ ق/اوت ۱۶۳۴ م به مسکو رسید. تزار روس آنان را به علت اینکه اعتبار نامه‌ای بهمراه نداشتند، بازگرداند. سرانجام با تأخیری طولانی هیأت موفق شد پس از ارائه اعتبارنامه از طریق ولگا در ربیع الاخر ۱۰۴۶ ق/اوت ۱۶۳۶ م به ایران برسد[۵۷].

دولت ایران استقبال شایانی از آنان به عمل آورد و هیأت اجازه حضور به نزد شاه‌صفی (۱۰۵۲ ـ ۱۰۳۸ ق/۱۶۴۳ ـ ۱۶۲۹ م) را یافت. در مراسم حضور، کشیش پرتغالی از فرقه فرانسیسکن‌ها به نام ژوزف روزاریو[۵۸] خطابه‌ای ایراد کرد. سپس هدایایی چند از جمله ۴۰ قبضه طپانچه با دسته‌های تزئینی زیبا، ۶ شمشیر مرصع به سنگهای عقیق، یك جعبه مخصوص دارو از چوب آبنوس که با طلاکاری و نقره‌کاری تزئین شده بود، تقدیم شد. هیأت پس از این مراسم در میهمانی شاه‌صفی شرکت جست و از آنان در بشقابهای طلا با مرغ بریان، کباب گوسفند، اسفناج، شیرینی و دوغ پذیرایی گردید[۵۹].

در بارعام خداحافظی هریك از اعضاء هیأت به عنوان هدیه، یك اسب، ۲ لباس خلعت و ۱۵۰ قطعه پارچه ابریشمی و هدایایی دیگر دریافت داشت. همراه هیأت هلشتاین نیز هیأتی ایرانی به ریاست امام قلی سلطان قره باغی (ایشیك آغاسی دربار) رهسپار مسکو و سپس هلشتاین و آلمان شد (۲۱ دسامبر ۱۶۳۷). هدایای هیأت ایرانی که توسط ۳۰۰ نفر حمل می شد، شامل اسبهای اصیل

ایرانی، پارچه‌های زربفت، هزاران سکه طلا و قطعات زرین مختلف بود. هیأت ایرانی، گوتورپ آلمان را در جمادی الاخر ۱۰۴۹ ق/سپتامبر ۱۶۳۹ م ترک گفت. بدینسان ملاقاتی متقابل بین دو سرزمین صورت گرفت، اما نتایج اقتصادی چندانی به دنبال نداشت.

یوهان آلبرت فن ماندلسلو

ماندلسلو[۶۰] از اعضای هیأت هلشتاین به ایران بود، اما همراه هیأت ایران را ترک نکرد و به اقامت خود در اصفهان ادامه داد و مدتی را نیز در خدمت دربار ایران ماند. در زمستان ۱۰۴۸ ق/۱۶۳۸ م ماندلسلو بهمراه چند آلمانی نیز از طریق تخت جمشید، شیراز، و خلیج فارس عازم هندوستان شد. بازگشت وی به هلشتاین در ۱۶۴۰ م بود و حاصل تجربیات و مشاهداتش از مشرق زمین، هشت سال بعد با پیشگفتاری از اولئاریوس به چاپ رسید[۶۱].

یورگن اندرسن

اندرسن[۶۲] در سر راه سفر خود از هندوستان در سال ۱۰۵۷ ق/۱۶۴۷ م، در مشهد مقدس بحضور شاه‌عباس دوم (۱۰۷۷ - ۱۰۵۲ ق/۱۵۵۵ - ۱۶۴۲ م) رسید. وی در لشکرکشی شاه برضد مغولان هند بر سر مسأله قندهار شرکت جست. اندرسن سرانجام پس از سه سال اقامت در ایران عازم گوتورپ شد و سفرنامهٔ معروف خود را به رشتهٔ تحریر در آورد که بعدها توسط اولئاریوس منتشر گردید[۶۳].

فرانس گاسپار شیلینگر

در سال ۱۷۰۷ م در نورنبرگ کتابی منتشر شد که حاوی خاطرات و مشاهدات شیلینگر[۶۴] از مشرق زمین و ایران بود[۶۵]. از خاطرات جالب شیلینگر در ایران ملاقات با دو کشیش به نامهای ویلهلم وبر[۶۶] از ورتسبورگ و ویلهلم مایر[۶۷] از مونیخ بود. هردو کشیش آموزش محققان جوان و علاقه‌مندان اروپایی در ایران را برعهده داشتند و از شاگردان آنان باید از ارنست هاگزلدن[۶۸] و بابیرشیلینگر[۶۹] نام برد که زبان فارسی را بخوبی در ایران فراگرفتند.

شیلینگر ترجیح داد که سفر خود به هندوستان را در معیت آن چهار نفر در سال ۱۱۱۲ ق/ ۱۷۰۰ م پس از سه ماه اقامت در ایران آغاز کند. در هندوستان آن چهارنفر در گذشتند و شیلینگر سرانجام در سال ۱۷۰۲ م به سفر خود پایان بخشید. در سفرنامه شیلینگر از تماسهای وی با اروپائیان مقیم و یا تاجر در مشرق زمین بخوبی یاد می کند. وی همچنین راجع به نوع لباس، آداب و رسوم، سنن و زندگی اجتماعی تعلیم و تربیت اطفال و تشکیلات نظامی و اداری تعاریف مشروحی کرده است.

انگلبرت کمپفر

از میان اروپائیانی که در عصر صفوی از ایران دیدن کرد، کمپفر [۷۰] یکی از کسانی بود که مقاصد تحقیقاتی و علمی وی، هدف اصلی بود. کمپفر به عنوان پزشك در هیأتی سوئدی که در بهار ۱۰۹۴ ق/۱۶۸۳ م عازم مشرق زمین بود، رهسپار ایران شد. وی با دید یك محقق و با کنجکاوی علمی به ایران نظر انداخته است، و از دوران اقامتش در اصفهان، جهت تهیه نقشه از شهرهای ایران بخوبی استفاده کرده است. همچنین در این ایام ، اولین گزارشات وی از گیاهان ایران تهیه شد. تنها پس از مرگ وی در سال ۱۷۱۲ م، کتابی پنج جلدی از وی با عنوان لاتینی *Amoenitates exotica* (شگفتیهای سرزمینهای بیگانه) منتشر شد که بخش عظیمی از آن به ایران اختصاص دارد[۷۱]. برداشتها و یادداشتهای کمپفر از دربار شاه سلیمان (۱۱۰۵ - ۱۰۷۷ ق/ ۱۶۹۴ - ۱۶۶۶ م) بویژه در مباحث تشکیلات اداری و مالیاتی و تقسیمات کشوری در نوع خود بسیار ارزشمند است.

در زمان سلیمان هیأتهای دیگری نیز از لهستان، روسیه و آلمان به ایران آمدند که هدف اصلی آنان گذشته از همبستگی با ایران علیه عثمانی، تجارت ابریشم نیز بود. سانسون[۷۲]، کشیش فرانسوی که در عصر سلیمان در ایران زندگی می کرد، از هیأت آلمانی دیگری خبر می دهد که با همین نیات به ایران آمده بود. این هیات به نمایندگی آرشوگ د آبارنل[۷۳] بود و طبق گزارش سانسون موفقیتی نیز در این سفر به دست نیاورد[۷۴].

دانیل پارتی نیز در عصر سلیمان و در سال ۱۰۹۱ ق/ ۱۶۸۰ م به عنوان عضو کمپانی هند شرقی هلند در ایران بود و سفرنامه‌ای به زبان آلمانی از خاطرات اقامتش در بندرعباس نوشته است[۷۵].

یوهان گوتلیب ورم نیز از همین کمپانی به عنوان سرباز و جزو هیأت کته‌لار مدتها در ایران اقامت داشت و مشاهدات خود از سال ۱۱۲۹ ق/۱۷۱۷ م در ایران را به آلمانی منتشر کرده است[۷۶]. دوران اقامت ورم مصادف با سلطنت سلطان حسین صفوی (۱۱۳۵ - ۱۱۰۵ ق/۱۷۲۲ - ۱۶۹۴ م) بود.

تداوم ارتباط ایران و آلمان در قرن هیجدهم (عصر افشار و زند)

پس از سقوط صفوی در سال ۱۱۳۵ ق/۱۷۲۲ م توسط افغانها، ناآرامیهای بسیاری در سرزمین ایران به وجود آمد و شرایط را برای ورود هیأتهای بازرگانی و مسافران نامطلوب کرد. اگرچه نادر، شاه افشار (۱۱۶۰ - ۱۱۴۸ ق/۱۷۴۷ - ۱۷۳۵ م) در سال ۱۱۴۳ ق/۱۷۳۰ م موفق به راندن آنان از ایران شد، اما دشواریهای اقتصادی و سیاسی کماکان ادامه داشت. تاجران مختلف انگلیسی، فرانسوی و هلندی و غیره که در ایران بودند، در منابع و گزارشات خود، از وضع نامطلوب بازرگانی ایران در این ایام گله‌مند بودند. با این وجود کم و بیش به اروپائیانی برمی خوریم که بمنظور برقراری و یا تداوم روابط تجاری به ایران سفر کرده‌اند. به طور مثال می توان از جان التون و جونس هنوی انگلیسی[۷۷] و کاسل[۷۸] پروسی نام برد.

کاسل بعدها نقاش دربار نادر شد، اما از وی نوشته‌ای درباره ایران به دست نیامده است.

کارستن نیبور

در عصر کریم خان زند (۱۱۹۳ - ۱۱۶۴ ق/۱۷۷۹ - ۱۷۵۱ م) نیبور[۷۹] موفق شد که از طریق بوشهر به ایران سفر کند. وی از جانب امپراتور فریدریش پنجم پادشاه دانمارك مأموریت تحقیقاتی داشت.

در این سفر، دانشمندان زبان شناس و طبیعی دان هیأت را همراهی می کردند. در سفرنامه سه جلدی نیبور، بخش عظیمی به تاریخ و فرهنگ ایران اختصاص دارد که نتیجه تتبعات وی از ایران است. بویژه طرحهای مفصل و دقیقی که نیبور از شهرها و مناطق ایران بخصوص شیراز، خارك و آثارباستانی تخت جمشید تهیه کرده است، راهگشای برخی سفرهای تحقیقاتی دیگر در آینده شد[۸۰].

در اواسط قرن هیجدهم طبیعی دان آلمانی گملین[۸۱] از جانب آکادمی علوم سنت‌پترزبورگ در رابطه با تحقیق در نواحی گیلان، مازندران و گرگان مأموریت دو سفر را یافت. در اولین سفر، دانشجویان همراه گملین در سواحل دریای خزر به علت ابتلاء به مالاریا در گذشتند. در دومین سفر، گملین در سر راه بازگشت خود در قفقاز به زندان افتاد و سرانجام نیز در همانجا در سن ۳۰ سالگی در گذشت (۱۷۷۴ م). محققان علوم طبیعی بسیاری از دانسته‌های خود در رابطه با استانهای شمالی ایران، گیاهان و حیوانات مخصوص این ناحیه را مدیون سفرها و تحقیقات گملین در ایرانند. نتایج سفر وی بعدها توسط یکی از دانشجویان همراهش بنام هرابلیتزل[۸۲] که خود نیز مدتها در مناطق البرز به تحقیق پرداخته بود، منتشر شد.

در پایان قرن هیجدهم دانشمند آلمانی گونتروال که اطلاعات زیادی درباره ایران داشت و کتابی نیز در این مورد منتشر کرده بود، به ایران آمد[۸۳]. وال بویژه آگاهیهای فراوانی در کتابش راجع به آب و هوا و سیستم آبیاری در ایران داده است که به عنوان کتابی مرجع در خور توجه است.

توجه به مشرق زمین باعث شد که در خود آلمان نیز تا پایان قرن هیجدهم نوشته‌هایی مربوط به تاریخ فرهنگ و تمدن زبانهای ایرانی منتشر شود[۸۴]، که بررسی هریک از آنان در دانش ایران شناسی اهمیت بسزایی دارد.

** پی نوشتها و مآخذ:

۱. برای آگاهی پیرامون "جاده کهربا" رجوع کنید به:

K. Anderee: *Der Bernstein, Der Bernstein und sein Leben*, (Stuttgart 1951), S.88-91.

2. Augsburg.
3. Ulm.
4. Nürnberg.
5. Regensburg.
6. Pietro Viglioni.

۷. رجوع کنید به سفرنامه مارکوپولو، ترجمه منصور سجادی (تهران ۱۳۶۳).

8. Hans Schiltberger.

۹. برای آگاهی از دوران اقامت و خاطرات سفر کلاویخو رجوع کنید به: سفرنامه کلاویخو، ترجمه مسعود رجب نیا، (تهران ۱۳۴۴).

۱۰. نسخه خطی خاطرات شیلت برگر در کتابخانه نورنبرگ حفظ شده است که بعدها با ویژگیهای ذیل به چاپ رسید:

Valentin Langmantel: *Hans Schiltbergers Reisebuch*, (Tübingen 1885).

۱۱ . شیلت برگر در خدمت ادلمن لاینهارد (Edelmann Leinhart) کار خود را در ارتش شروع کرد.

12. Freising.

13. Valentin Langmantel: *Allgemeine Deutsche Biographie*, (Leipzig 1890), Bd. 31, s. 264.

14. Frere Petrus de Monte, (Maronita).

15. K. Lynz (Lanz): *Correspondenz des Kaiser Karl V.* (Leipzig 1844).

کارل پنجم در سال ۹۲۲ ق/۱۵۱۶ م به سلطنت اسپانی و در سال ۹۲۵ ق/۱۵۱۹ م به امپراتوری آلمان رسید. ترجمه‌ای از این نامه در منابع فارسی نیز وجود دارد: نصرالله فلسفی: تاریخ روابط ایران و اروپا در دوره صفویه، (تهران ۱۳۱۶)، ص ۱۶۳ و بعد.

۱۶ . امپراتور مجارستان در این زمان لودویك دوم (لوئی دوم) (۱۵۲۶ - ۱۵۱۶ م) و شوهر خواهر کارل پنجم بود.

18. Toledo = طلیطله

17. Johann Balbi

19. K. Lynz: *Correspondenz des*...

۲۰ . سرزمین طلای جدید به بخشی از آمریکای جنوبی اطلاق می شد که توسط اسپانیولی ها کشف شده بود.

۲۱ . فرانسوی اول (۱۵۴۷ - ۱۵۱۵ م).

۲۲ . شاه طهماسب در سال ۹۳۵ ق در جنگ با عثمانی بود، در این ایام سلطان سلیمان بر عثمانی حکم می راند.

۲۳ . در سالهای ۱۵۵۵ تا ۱۵۶۴ نقاش آلمانی به نام لوریش (Melchior Loriche) در دربار عثمانی (سلطان سلیمان) زندگی می کرد که تصاویری از فرستاده شاه طهماسب به نام اسماعیل بیگ به همراه ۲۵۰ همراه به دربار سلیمان در قسطنطنیه در سال ۹۶۳ ق/۱۵۵۶ م کشیده است. این تصاویر که در کتابخانه ملی هامبورگ نگاهداری می شود، در سال ۱۶۲۶ به چاپ رسید. از همین نقاش مجموعه دیگری در موزه شهر در سدن وجود دارد.

۲۴ . برای آگاهی بیشتر پیرامون چگونگی اوج این روابط رجوع کنید به:

W. Hinz: "Deutschland und Iran in 17. Jahrhundert", in: *Forschung und Fortschritte*, (Berlin 1935), 11 Jg. s. 408 f.

و همچنین سیبیلا شوستروالسر: ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپائیان، ترجمه و حواشی غلامرضا ورهرام (تهران ۱۳۶۴)، ص ۸۷ و بعد.

W. Hinz: "Die Ersten Iraner in Deutschland", in: *Mitteilungen des Institut für Auslandsbeziehungen*, (Stuttgart 1960), Heft 3-4, (July-Dez), S. 242 f.

۲۵ . منشی ایرانی هیأت اروج بیك بیات بود. برای اطلاع از چگونگی سفر وی به اروپا رجوع کنید به: اروج بیك بیات: دون ژوئن ایرانی، ترجمه مسعود رجب نیا (تهران ۱۳۳۸) ص ۲۷۵ و بعد.

26. Emden.

27. Olenburg.

28. Kassel.

29. Erfurt.

30. Nürnbert.

31. Leipzig.

۳۲ . گزارشات لحظه به لحظه این سفر در روزنامه فوگر (Függer) در تاریخ ۱۲ اکتبر ۱۶۰۰ ثبت شده است. طبق این گزارش، سفر این هیأت یك سال و نیم به طول کشید و ۱۶ نفر از اعضاء هیأت در بین راه در گذشتند. هیأت مدت ۳ ماه میهمان امپراتور بود.

۳۳ . ظاهراً خواست ایران در مورد عدم بستن قرارداد صلح بین آلمان و عثمانی بدون اطلاع ایران، مورد موافقت رودلف نبود.

34. G. Tectander + Stefan Kakasch von Zalonkemeny.

35. Georg Agelaster

۳۶ . تکتاندر در اردوی شاه به حضور وی رسید و سرگذشت غمناك خود را بیان داشت که توسط یکی از اروپائیان مسلمان شده ترجمه شد. تکتاندر در حمله شاه‌عباس به خاك عثمانی همراه قوای ایران بود. بخشی از چگونگی ورود وی به خدمت شاه وقت آلمان منتشر شده است. همین مطالب به فارسی نیز برگردانده شده است رجوع کنید به: نصرالله فلسفی: تاریخ روابط ایران و اروپا در دورهٔ صفویه، ص ۱۷۱.

۳۷ . شاه‌عباس هدایایی مرکب از ۹۰۰ سکه طلا، یك دست لباس فاخر (خلعت) و یك اسب به تکتاندر داد.

۳۸ . گزارشات شرفیابی هیأت ایرانی به‌حضور امپراتورروس در روزنامه فوگر به تاریخ ۲۶ ژوئیه ۱۶۰۴ ثبت شده است.

۳۹ . هیأت زینل خان شاملو در تابستان ۱۰۱۳ ق/۱۶۰۴ م میهمان رسمی رودلف دوم بود. موضوع مذاکرات وی نیز بیشتر دربارهٔ اتحاد با ایران برضد دولت عثمانی دور می زد. در پاسخ سفراین هیأت ونیز به همراه آنان، امپراتور آلمان رودلف در زمستان سال بعد کنت وراتیسلاوفن دونا (Weratislav Von Dohna) را به ایران گسیل داشت. کنت چند روز پس از حرکت در گذشت و سال بعد نیز امپراتور رودلف با سلطان احمد اول (سلطان عثمانی) قراداد صلحی منعقد کرد.

۴۰ . برای آگاهی از مفاد این نامه رجوع کنید به: نصرالله فلسفی: تاریخ و روابط ایران با اروپا در دورهٔ صفویه، ص ۱۸۶ و بعد.

۴۱ . یکی از ملاقاتهای جالب مهدی قلی خان در پراگ با نقاش معروف آلمانی اگیدیوس سادلرس (Aegidius Sadelers) بود. تصاویر متعددی از مهدی قلی خان و زینل خان شاملو توسط سادلرس کشیده شده است.

۴۲ . این اثر با عنوانی لاتینی ابتدا با ویژگیهای زیر به چاپ رسید:

G. Tectander Von der Jabel: *Iter Persicum*, Kurze, doch ausführliche und Warhaftige Beschreibung der persianischen Reise...., (Altenburg 1600-1610).

ترجمه فرانسه این اثر در سال ۱۸۷۷ توسط کارل شفر (K. Schaefer) در پاریس به چاپ رسید. همچنین چاپ بعدی آن در آلمان ویژگیهای ذیل را داشت:

R. Wolken: *Georg Tectander, Reise nach persien*, (Reichenberg 1889).

به زبان فارسی نیز از ترجمهٔ فرانسه با مشخصات زیر ترجمه شده است: ژرژ تکتاندر فن دریابل: ایترپرسیکوم، ترجمهٔ محمود تفضلی (تهران ۱۳۵۱). توضیحات مفصل تکتاندر در مورد آداب و رسوم و سنن ایرانیان و توضیحاتی دربارهٔ برخی شهرهای ایران در صفحات ۵۰ الی ۷۰ یافت می شود.

43. Adam thun Von Einod.

44. Függer.

45. G. Stratil, Sauer: "Der deutsche Anteilen der Erforschung Irans", in: *Mitteilung des Institut für Auslandsbeziehungen*, (Stuttgart 1920), (Juli-Dez.), S. 167-272.

46. Christoph von Teufel + Georg Christoph Fernberger.

۴۷ . سفرنامه تویفل با ویژگیهای ذیل به چاپ رسیده است:

G. E. Friess: "Die Reise des Hans Christoph von Teufel in das Morgenland", in: *32. Programm des K. K. Obergymnasium der Benedictiner in Søidenstetten*, (Linz 1898).

و سفرنامه فرنبرگر با نام لاتینی ذیل منتشر شده است:

Christofp Fernberger: *Peregrination Montis Cynai et Terrae Sanctae Cum itineribus Babylonico... Persico*...(? 1593).

(زیارت کوه سینا و ارض مقدس با شرح سفر به بابل و ایران).

48. Heinrich Von Poser: *Der beiden Erb-Furstenthumer Schweidnitz und Jauer in schlesien hochverordneten Landes-Bestelltens, des Herrn Heinrich von Poser Lebens-und Todes-*

Geschichte...(Jena 1675).

۴۹. یکی از اروپائیان را که پوزر در اصفهان ملاقات کرد، پتری دولوال (Petri de Loval) بود که سفرنامه‌های متعددی دربارهٔ مشرق زمین نوشته است.

50. Albert von Schilling.

51. Claudio Bourne.

۵۲. Otto Bruggemann وی داماد رودلف اشتادلر ساعت ساز صفی اول بود.

53. Philip Crusius.

54. Adam Olearius.

55. Paul Fleming.

56. Trave munde.

برای آگاهی بیشتر پیرامون هیأت هلشتاین رجوع کنید به:

F. Kochwasser: "Eine bedeutsame holsteinische Gesandtschaftsreise nach Persien vor 300 Jahre", in: *Schleswig-Holstein*, (Neumunster 1985), Heft I, S. 5f.

-: "Die holsteinische Gesandtschaftsreise 1633-39", in *Mitteilung des Institut für Auslandsbeziehungen*, (Stuttgart 1980). Heft 3-4 (Juli-Dez). S. 246-255.

58. Joseph Rosario

۵۹. برای اطلاع بیشتر از چگونگی این هیأت، اعضاء آن و مراسم پذیرائیها در قرن هفدهم رجوع کنید:

Adam Olearius: *Moscowitische und Perisebechreibung*, (Dresden 1650).

سفرنامهٔ اولئاریوس به زبانهای انگلیسی، فرانسه و هلندی منتشر و همچنین به فارسی نیز با ویژگیهای ذیل به‌چاپ رسیده است: سفرنامهٔ اورلئاریوس، ترجمهٔ احمد بهپور (تهران ۱۳۶۳).

60. Johann Albrecht Von Mandelslo.

61. *Des hoch Edelgeborenen Johann Albrecht von Mandelslo Morgenlandische Reyse-beschreiburg*, hrgb. A. Olerius (Schleswig 1658).

62. Jurgen Anderson.

63. J. Anderson: *Orientalische Reisebeschreibung*, (Schleswig 1664).

64. Franz Caspar Schillinger.

65. F. C. Schlillinger: *Persianische und Ost-Indianische Reise, Von Jahre 1699-1702*, (Nünberg 1707).

66. Wilhelm Weber.

67. Wilhelm Mayr.

68. Ernst Haxleden.

69. Barbier Schillinger.

70. Engelbert Kaempfer.

۷۱. در منابع عنوان این کتاب "عجایب ممالك خارجی" نیز ترجمه شده و بعدها نیز به "نوادر آسیا" تغییر نام داده است. رجوع کنید به متن آلمانی این بخش:

Engelbert Kaemfer: *Seltsames Asian* (Amoeritates exotica...), in Auswahl übersetzt von Karl Meier (Lemgo-Detmold 1933-7).

بخش کامل مربوط به ایران سفرنامه کمپفر از زبان لاتینی زیر نظر پروفسور والتر هینس به آلمانی با ویژگیهای ذیل ترجمه شده است؛ عنوان اصلی و ترجمه آلمانی چنین است:

Walter Hinz: *Am Hofe des Persischen Grosskönige*, (Leipzig 1940),

از روی ترجمه آلمانی ، این کتاب به فارسی به چاپ رسیده است :
انگلبرت کمپفر : در دربار شاهنشاه ایران ، ترجمه کیکاووس جهانداری (تهران ۱۳۵۰)، بعدها توسط مترجم در چاپ دوم به نام سفرنامه کمپفر .

72. Sanson.

73. Archeveque d Abaranel.

۷۴ . رجوع کنید به : سفرنامه سانسون، ترجمه تقی تفضلی ، (تهران ۱۳۴۶)، ص ۱۷۳ و بعد .

75. Daniel Parthey: *Ost-Indianische und Persianische Neun-Jahrige Kriegs-Dienste*... (Nürnberg 1967-8).

76. Johann Gottlieb Worm: *Ost-Indian und Persianische Reise*..., (Dresden-Leipzing 1737).

77. John Eltor-J. Hanway.

نوشته‌های هنوی از ایام اقامتش در ایران با این ویژگیهای به چاپ رسیده است :
جونس هنوی : زندگی نادرشاه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی (تهران ۱۳۳۶) .

78. Cassel.

79. Carsten Niebuhr.

80. C. Niebuhr: *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umlieyenden Ländern*, III. Bd. (Kopenhagen 1778).

ترجمه فارسی این سفرنامه با ویژگیهای ذیل است :
کارستن نیبور : سفرنامهٔ نیبور، ترجمه پرویز رجبی (تهران ۱۳۵۴) .

81. S. G. Gmelin

82. C. Hrablitzl.

83. S. F. Günter Wahl: *Altes und Neues Vorder-und Mittelasien* (Leipzig 1795).

۸۴ . این نوشته‌ها که بصورت مقالات و یا کتاب به زبان آلمانی منتشر شده است بدین قرار است :

A. de Gardane: *Tagebuch einer Reise* (Weimar 180g);

A. Jaubert: *Reise durch Armenien*... (Leipzig 1822);

J. Beauchamp: "Nachricht von einer Rrise in Persien...", *Minerva 1792, Heft 14;*

E. Scott Waring: Reise nach Scheeraz... (Rudolstadt 1808-9);

M. Von Kotzebue: *Verlauf einer russischen Gesandtschaft in 1817 über Täbris u. Teheran*..., (Weimar 1819).

۱۹

آموزش کودکان و نوجوانان در آغاز تاریخ ایران

ناصر تکمیل همایون

مدخل

آموزش به معنای فراگرفتن آگاهی ها و دانش‌ها و شناخت حیات و ابزار و آلات زندگی و شیوه بکاربردن آنها و تکامل بخشیدن (یا تصرف در طبیعت) و انتقال آن از نسلی به نسل دیگر، نهادِ جامعه ساخته‌ای است که در فرهنگ همه قوم‌ها و ملتهای جهان وجود دارد.

این امر حیاتی و اجتماعی (آموزش) با پرورش (ایجاد دگرگونیهای لازم در افراد برپایه ارزش‌های مطلو ب جامعه) در پیوند بوده، و بی تردید خانه و خاندان (طایفه و عشیره) به گونه مشاهده‌ای و تقلیدی و تلقینی، پیشتر از پرورشگاهها یا آموزشگاههای منظم و رسمی (عمدی) عهده‌دار وظایفی (عمدی و غیرعمدی) در این نهاد سازنده و ناقل بوده‌اند. به عبارتی دیگر در این نهاد، میراثهای فرهنگی و اجتماعی نگاهداری می شود و در مسیر تحول و تکامل قرار می گیرد و با ایجاد زمینه و شرایط مناسب، انتقال فرهنگی تحقق می یابد. برخورداری از نهاد آموزشی در

وهله اول با سن و طبیعت نیروهای انسانی جامعه و توان فراگیری افراد در سطوح چندگانه ارتباط دارد و نیز به علتهای سیاسی و اقتصادی گهگاه به گروههای ویژه‌ای از افراد انسانی یك جامعه تعلق پیدا می کند. جامعه‌های گوناگون که دارای نهادهای آموزشی خاص خود هستند در کلیت جغرافیایی (مکانی) نیز شکل خاص و وظیفه‌های درخوری را برای نهاد آموزشی فراهم می آورند که در مسیر تاریخی متحول و دگرگون شونده است.

آموزش بر پایهٔ خصایص فردی انسان با آزادی و اختیار پیوند دارد و از آنجا که امری اجتماعی است و در چارچوب فرهنگی خاصی قرار دارد با نوعی اجبار و سندیت ارزشی روبرو می باشد و به قول امیل دورکیم جامعه‌شناس مشهور فرانسوی کرداری است که توسط نسلهای کهن و استقرار یافته، برنسلی که هنوز شکل نگرفته، اعمال می شود و هدف آن است که نسل جدید (آموزش گیرندگان) از لحاظ جسمی و فکری و اجتماعی و معنوی به گونه‌ای درآیند که گروه کهن (آموزشگران) خواهان آن هستند[1].

آموزشگران به گونه نیروهای انسانی و دینامیسم آموزشی به گونه امری اجتماعی برمبنای اصول و هدفهایی، رفتارهای نهاد مزبور را نظم می دهند که البته این «اصول و هدف» بیش از آنچه وضع کردنی باشند، کشف کردنی هستند و از بطن جامعه و خاستگاه فرهنگی آن نشأت می گیرند.

شکوهمندی فرهنگ و مدنیت برخی از جامعه‌ها، نشان دهنده والایی و کارایی نهاد آموزشی آن جامعه نیز می تواند باشد چه انتقال و تحویل مواریث یك جامعه از نسلی به نسل دیگر، خود موجب تراکم و ترقی تمدن و باروری فرهنگ آن جامعه می‌شود. این مسأله از دوره‌های نخستین زندگی انسان، یعنی آموزشهای غیررسمی و عملی تا دوره‌های جدید توسعهٔ زبان و پیدایش خط و ایجاد مدرسه و آموزشگاه مشهود است که البته در بخش آموزشهای عالی، جلوهٔ فرهنگی جامعه چشمگیری بیشتری دارد و نمی توان تمدن عظیمی را در تاریخ مشاهده کرد، بی آنکه پیدایش آن در رابطه با آموزش، خاصه آموزش عالی تبیین گردد.

*

در تحلیل نظام آموزشی در هر جامعه‌ای و در هر دوره‌ای باید به سه مسألهٔ اساسی توجه کرد:

هدف، اصول، برنامه، به زبان دیگر، نخست باید دانست هدف آموزش در چه بوده و این هدف برمبنای چه اصولی تحقق یافته است، یعنی جامعه چه اصولی را پذیرفته است تا متناسب با هدف باشد و در رابطه با آن چه برنامه‌ای را به کار گرفته تا به هدف آسان تر رسیده است. بدین اعتبار برنامه یا روش فاصله میان اصل و هدف است و کردارهای آموزشی افراد جامعه را برای رسیدن به غایت بنیادی نظم می دهد.

پژوهش دربارهٔ نظام آموزشی هر جامعه‌ای به تاریخ و فرهنگ و تحولات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی آن جامعه ارتباط دارد. یعنی محقق باید مقاطع ویژهٔ تاریخی را در گذشته جامعه بازیابی کند، آنگاه بادقت در هر مقطعی هدف و اصل و روش آموزش را مورد مطالعه قرار دهد تا در مجموعه مستمر نهادی، هم حرکتهای تاریخی، هم مشترکات سه‌گانه (هدف ـ اصل ـ برنامه) بر دوام شناخته شود.

*

هر نظامی در جامعه دارای نهادهای آموزشی مختص است که تکالیف درون نهادی آن می تواند مورد پژوهش قرار گیرد، از آن میان سوادآموزی، در منزلتی چشمگیر است که بیشترین نظرها را به خود جلب کرده و در این نوشتار نیز بر آن توجه به اندازه خواهد شد.

این امر اجتماعی ـ تاریخی، به گونه پدیداری از تمدن و فرهنگ اقوام و ملل باستان، نخستین بار در سرزمین های شرقی جهان، از جمله آسیای غربی، مشهود گردید. سومریان به عنوان پدیدآورندگان خط و نوشتارهای کهن، خط میخی، نام آور شده‌اند اختراع این خط به دنبال پایان پذیری دورهٔ خطهای تصویری است. در کشور سومر، در اواسط هزارهٔ سوم پیش از میلاد، آموزشگاههایی برپا شده بود که در آنها خط و نگارش تعلیم داده می شد. نمونه‌هائی از آن بناهای فرهنگی در سالهای ۳ـ۱۹۰۲ میلادی در شهر باستانی شروپاك (Shuruppak) به روایتهایی زادگاه حضرت نوح (ع)، به دست آمده است[۲].

پیدا شدن بیش از ده هزار لوحه گلی و احتمال دستیابی به صدها هزار لوحه دیگر نشان دهندهٔ شکوفایی این هنر انسانی و برپایی آموزشگاههای فراوان در آن سرزمین است که باستان شناسان نمونه‌های پرشماری از آنها را در شهرهای بلند آوازه‌ای چون نیپور (Nippur) و سی پار (Sippar) واور (UR) یافته‌اند.

آگاهی های فراهم آمده از صدها لوحه نوشته شده توسط نوآموزان سومری که در هزارهٔ بعد پیدا شد، علاوه بر شناخت اساطیر کهن و باورهای قومی، بیش از گذشته چگونگی هنر کتابت و سازمان های آموزشی جامعه مزبور را روشن ساخت و چگونگی فرا گرفتن این خط را وسیله نوآموزان (= پسران مدرسه) با کمك معلمان (= پدران مدرسه) معلوم کرد و نحوه استنساخ و دستیابی به میراثهای فرهنگی گذشته را یادآور شد.

پژوهشهای بسیاری از باستان شناسان از جمله نیکلاس اشنایدر (Nikolaus Schneider) یکی از متخصصان آلمانی در سال ۱۹۴۶ م، معلوم کرد که آموزش مزبور به مرفهان و حاکمان و برگزیدگان شهری تعلق داشت و معابد و کاخهای شاهی مدرس آنان بود و روستائیان و تهی دستان از این نعمت مقدس بی بهره بوده‌اند[۳].

مضریان نیز از اقوام کهن تاریخی هستند که فرزندان حاکمان و کاهنانشان در مسیر سوادآموزی قرار گرفته‌اند پاپیروسهای باقی مانده از آن روزگار، یعنی پنج هزار سال پیش، ارجمندی این هنر شریف را آشکار می سازد، از آن میان نوشتارهای حکمت آمیز زیر است:

«به درس و علم دل بده و آن را همچون مادرت دوست بدار».

«هیچ چیز گرانبهاتر از علم نیست».

«هیچ حرفه‌یی نیست که آدمی در آن تحت امر دیگری نباشد و تنها عالم است که در تحت حکومت خویشتن است»[۴].

در سرزمین فراعنه دانش و سوادآموزی در آموزشگاههایی تعلیم می شد که نشانه‌هایی از آنها در اسناد کهن باقی مانده است. در نامه‌ای، پتاح حوتپ خطاب به فرزند خود می نویسد:

«هرگز مادرت را فراموش مکن... چه وی مدت درازی ترا چون بارسنگین در شکم نگاه داشته و پس از آنکه ماههای حمل تمام شد ترا زائیده، سه سال تمام ترا به دوش کشیده و پستان به دهانت گذاشته، به تو غذا داده و از پلیدی و ناپاکی توروی ترش نکرده است و در آن هنگام که به مکتب می رفتی و نوشتن را می آموختی، هر روز از خانه نان و آب جو با خود به نزد آموزگار تو می آورد»[۵].

در این منطقه که در زمان حاضر به «خاورمیانه» شهرت یافته، آموزش و پرورش نزد همه اقوام و جماعتها (آکادی، آشوری و...) با مذهب و باورهای برین

جامعه پیوند استوار داشته است، به قول ویل دورانت:

«در کنار بیشتر معابد، مدرسه‌هائی بود که کاهنان در آنجا به پسران و دختران خط نوشتن و حساب را می آموختند و اصول وطن پرستی و نیکوکاری را در روح آنان تقویت می کردند و بعضی از ایشان را برای کار بزرگ نویسندگی آماده می ساختند. لوحه‌هایی از آن زمان به دست آمده که بر آنها جدولهای ضرب و تقسیم و جذر و کعب و مسائلی از هندسهٔ عملی دیده می شود، آنچه در آن زمان به اطفال تعلیم می شد پست‌تر از چیزی نیست که ما امروز به فرزندان خود می آموزیم»[۶].

*

در بخش شرقی منطقه، یعنی چین و هندوستان نیز وضع به همین منوال بود، چه نزد آنان که نگارش را ممنوع کرده بودند و چه آنان که در اشاعه نوشتارهای مذهبی می کوشیدند. لائوتسه که «با طرد عقل و تفکر، و اختیار حیاتی محقر و مقرون به گوشه‌گیری و سادگی و تأمل» به درون طبیعت راه یافته بود[۷] و «کتابت را اهریمنی و وسیلهٔ گیجی و آشفتگی» می شمرد[۸] با این همه خود «استاد کهن» نامیده می شد. دیگر اندیشمند چین، کنفوسیوس «در سال بیست و دوم عمر، کار خود، آموزگاری را آغاز کرد و خانهٔ خود را آموزشگاه ساخت و از شاگردان جز درس مزد قلیلی که در استطاعت آنان بود نخواست و برنامهٔ او مرکب از تاریخ و شعر و آیین مردمداری بود»[۹]، وی «آموزش بزرگ» خود را چنین دانسته است:

«از پژوهش در احوال اشیاء دانش کامل می شد و ازکمال یافتن دانش، افکار آنان خلاص می یافت، از خلوص افکار آنان قلوبشان پاك می گشت. از پاکی قلوبشان، نفوسشان پرورش می یافت. از پرورش نفوسشان، خانواده‌هایشان نظام می گرفت. از نظام گرفتن خانواده‌هایشان، امور امارت قوام می پذیرفت. از گردش درست امور امارت، سراسر شاهنشاهی به آرامش و سعادت می رسید»[۱۰].

در سرزمین افسانه‌ای هند، از قدیمترین روزگار تمدن موهنجودارو (Mohengo Daro) تادوران ودا (Veda) و ریگ ودا (Rig Veda) و زمان انشای اوپانیشادها (Upannishads) همه‌گاه نشانه‌هایی از مجالس تدریس و آموزش به چشم می خورد و در جمع همه آنها در پیوند با مذهب و مجموعه فرهنگی برخاسته از باورهای مذهبی، شکل گرفته است، و با پایان یافتن این دوره از آموزش، تعلیمات عالیه دینی و تخصصی (غیردینی) آغاز شده است[۱۱].

*

ایران، به گونه سرزمینی در قلب تمدنهای کهن، معبر همه فرهنگها و ادیان بزرگ جهانی، خود دارای ویژگی آموزشی است که بیان و تحلیل آن، از آغاز تا عصر ساسانی که مبداء تاریخ جدید بوده و چگونگی آن در شکل گیری نظام آموزش ایران اسلامی، تأثیر فراوان داشته است، موضوع این نوشتار است.

باب یکم
نخستین خاستگاه اجتماعی ـ فرهنگی

شرایط برشمرده حاکم بر جوامع مشرق زمین، از لحاظ اجتماعی و فرهنگی در تاریخ ایران باستان نیز قابل بررسی و پژوهش است یعنی شیوهٔ زندگی جامعهٔ ایرانی در ارتباط با طبیعت ایران و موقعیت سیاسی جهانی آن (نیروهای حکومتی برون جامعه‌ای) باید مورد بازشناسی قرار گیرد. نهادهای اجتماعی پیش از مهاجرت ایرانیان به «ایران زمین» و شکل گیری جامعه پس از آن و پیدایش نظام سیاسی و حکومتی «ایرانی» و «نیمه‌جهانی» از یکسو و رواج اندیشه‌های مذهبی و فلسفی و بنیادهای تعیین کننده آن از سوی دیگر می توانند پژوهندگان آموزش و پرورش را در زمینه یافتن اصول نظام آموزشی ایران باستان در جهت شناخت هدفهای منفی و مثبت مدد رسانند. این اصول نیز صرف نظر از محتوای خاص و چگونگی آن در خط کلی مسیر درست فرهنگی، نه تنها طی گذشت قرنها قوام تاریخی خود را از دست نداد، پس از گذشت از عصر ساسانی که خود دارای ویژگیهایی است پاره‌ای از جلوه‌های آن، در دورهٔ اسلامی نیز کارایی یافت.

در برنامهٔ آموزش و تحلیل آن نیز داده‌های علمی مبتنی بر اصول دانسته می شوند، و به روشهای تدریس و سازمانهای آموزشی و نیروهای انسانی تعلیم و تعلم هم شناسایی حاصل می شود و تحولات آنها به لحاظ شرایط اجتماعی و اقتصادی و شکل یابی وظیفه‌های آموزشی آشکار می گردند.

کوتاه سخن، ایرانیان که به تحقیق یکی از نیروهای سازنده نظام آموزشی اسلامی به شمار می روند و خود در دوره‌های پیش از اسلام دارای تمدن و فرهنگ پرباری بوده‌اند و در امر حکومت یکی از دو قدرت بزرگ جهانی (در برابر رم) به

حساب آمده‌اند، بدیهی است که دارای نظام آموزشی مبتنی بر هدف و اصول و برنامه بوده‌اند و پاره‌ای از پژوهشهای خاص چگونگی آنرا معلوم کرده‌اند[۱۲].

نکته‌ای که در این نوع بررسی ها باید مطمح نظر قرار گیرد، این است که همه گاه آموزش با پرورش ارتباط تنگاتنگ داشته است و در برخورداری از ارزشهای جامعه، هم در کلیت جغرافیائی، شکل و تکالیف مناسب را انتخاب می نماید و هم در یك مجموعهٔ پویای فرهنگی ریشه می یابد و رشد و تحول پیدا می کند. بدین اعتبار نهاد آموزش (و پرورش) فزون برجای یابی در مجموعه برشمرده، در پیوند با نهاد خانواده، مذهب و اقتصاد هم باید تبیین گردد و همه‌گاه در نظر گرفته شود که نهادی پیوسته با آنها بوده است.

این پیشینیه از کهنترین روزگار در ایران می تواند مشهود باشد و ریشه‌های باستان شناختی آن در دوران پیش از ورود آریائیان و پس از آن، دورهٔ ادغام جدید فرهنگی ـ اجتماعی ساکنان نجد ایران، اعصار زن سالاری و مردسالاری، در پیوند با خانواده و نقش پرتوان زن دیده شده است. این امر به طور طبیعی و غیرعمدی به صورتهای گوناگون تحقق عمومی و خصوصی یافته و کودك برای زندگی در جماعت حد و رسم یافته، آماده شده است.

ناگفته نماند که نزد ایرانیان خاصه در دوره‌های متأخر با گسترش دیانت زرتشتی ارزش کودك از زمانی شروع می شد که در بطن مادر قرار داشت. کوشش افراد خانواده در این بود تا مادر در آسایش و آرامش به سر برد و خانه همه‌گاه روشن باشد.

مادر نیز دارای وظایفی بود، از آن جمله نیایش به درگاه اهورا مزدا، تا وضع حملی آسان داشته باشد، و خداوند شیر خوب و فراوان به او دهد تا کودك در دامانش به آسانی و نیکی پرورش یابد. در نه ماهگی کسان زن حامله و موبدان دعای ویژه حمل (= آبان یشت) می خواندند و در عین حال در رعایت نظافت و بهداشت می کوشیدند و کودك را با تشریفات ویژه و فرخندگی و شعف و شادی تمام پذیرا می شدند و بر او دعاهای لازم می خواندند هرسال، زادروزش را جشن می گرفتند و یاد آن روز خجستهٔ خانوادگی را پایدار می داشتند و هر زادروزی درختی می کاشتند. کودکان را به طور معمول تا سن پنجسالگی پیش پدر نمی بردند تا سن هفت سالگی از هر نوع مجازات او را معاف می داشتند، از هفت سالگی که اندك اندك سن «تمیز

عقلی» فرا می‌رسید، در تعلیم او می کوشیدند و به فراگرفتن درسهای مختلف وادارش می کردند[۱۳].

با اینکه شناخت هدفها و اصول آموزشی آن روزگار، که جامعه ایرانی در حال دگرگونی و شکل گیری بود، آسان نیست، اما کوشش در پایدار ماندن فرهنگ خودی و تقابل در برابر رویدادهای جدید تاریخی، از هدفهای آشکار نظام آموزشی بود، و از سوی دیگر در ایجاد سازش میان منافع و مصالح فردی و خواستهای جمعی، یعنی انتخاب برآیند فطری ـ اجتماعی، بی تردید، تلاش به عمل می آمد و در جمع فرد و جامعه را در فراگرد بودن وشدن و باروری قرار می داد[۱۴].

ساکنان «ایران زمین» که با گذر از دوره‌های دورودراز، در هزارهٔ یکم پیش از میلاد دارای نوعی فضای انسجام یافته سیاسی ـ فرهنگی بودند، در سال ۷۰۸ ق، م با اتحاد قبایلی چند توسط دیااکو نخستین حکومتی شاهی مادها را به وجود آوردند که تا سال ۵۵۰ ق م (آغاز فرمانروایی کورش) تداوم یافت. در این مدت بر پایه پژوهشهای باستان شناسان خواندن و نوشتن و آموزش نوباوگان آغاز شده بود[۱۵]. چنانکه دیاکونوو می نویسد:

«مسلماً در هزاره اول قبل از میلاد خط و کتابت در سرزمین ماد وجود داشته» و اضافه می کند: «ایشان [ایرانیان] در قرن هفتم ق. م دارای خط و کتابت بودند و این خط همانست که امروز خط باستانی پارسی (خط هخامنشی ردیف اول) می خوانیم، ولی در واقع از لحاظ اصل و منشا مادی می باشد»[۱۶].

بدین ترتیب مسلم است که خطوط تصویری پیشین اندك اندك جای خود را به الفبای مادی که از قرار دارای سی و شش حرف بود، می دهند این خط به علت سهولت آموزش در جامعه گسترش پیدا می کرد و علاوه بر مغان و روحانیان، مردمِ عادی کشور نیز کمابیش از هنر کتابت برخورداری می یافتند به اندازه‌ای که در دورهٔ دیوکس (۷۰۸ـ۶۵۵. م) قادر بودند شکایتهای خود را کتباً به شاه عرضه دارند.

وضع آموزشگاهها و آموزگاران و برنامه و روش آموزش و موقعیت آموزندگان به طور دقیق روشن نیست، لکن به نظر می رسد که صورت تکامل یافته آن همان باشد که در دورهٔ هخامنشیان مشهود گردیده است.

باب دوم
گسترش فرهنگی و پایگیری نهادهای آموزشی

از آغاز هزارهٔ اول پیش از میلاد بدین سو، دو رویداد بزرگ در تاریخ اجتماعی ایران به وجود آمد که هر دو در شکل یابی و نظام یافتگی آموزش و پرورش اثرات فراوان و تعیین کننده‌ای باقی نهادند.

نخست اصل یگانه‌گرایی در ایمان و باورهای مردمی که با ظهور دیانت زرتشت و رشد و گسترش آن توانست ادغام‌های عقیدتی جامعه را تبلور بخشد و دیگر ترکیب‌های جدید منطقه‌ای و سیاسی در کل جامعه است که حکومت واحد و سراسری هخامنشیان را موجب گردید به گونه‌ای که به علت توانمندی ذاتی یا ناتوانی جوامع همجوار نهاد سیاسی ایران را در مرز سازماندهی نیمه‌جهانی قرار دهد.

سلسلهٔ هخامنشی که از سال ۵۵۰ پیش از میلاد (با تسلط کامل بر مادها) آغاز شد و تا سال ۳۳۰ پیش از میلاد (کشته‌شدن داریوش سوم و ایجاد سلطهٔ مقدونیان) ادامه یافت. یکی از جلوه‌های جهانگستر سیاست ایرانیان به شمار می رود. در این دوره ۲۲۰ ساله، جامعه کمابیش دارای وحدتی فرهنگی ـ حکومتی بود، و بر بنیاد نیازها و خواستهای اجتماعی از لحاظ آموزشی، نظامی را به وجود آورد که به نسبت زمان در تحول و شکوفایی کم نظیری قرار داشت و توانست در همه جهات برای جامعه‌های گوناگون و سازمانهای مدیریت آنها، در ابعاد مختلف نیروهای انسانی کارآمد و لازم را پرورش دهد.

پایگیری نهادهای آموزشی در این روزگار بدان معنا نیست که پیش از هخامنشیان نشانه‌ای از این امر دیده نشده باشد، به طوری که آمد از قرنها پیش، جنبه «عمدی» آموزش و پرورش، در پاره‌ای از تکلیف‌های اجتماعی تجلی کرده بود، و نهادهای وابسته به خود را بنیان نهاده بود، اما هنوز هم شیوه‌های سنتی پایدار بودند. ناگفته نماند که داده‌های تاریخی، آنهم دربارهٔ آموزش و پرورش، در آن دوره آن قدر فراوان نیست که به توان به طور دقیق، تحلیل به عمل آورد. اگر دست آوردهای باستان شناسی که دارای تبیین‌های گوناگون هستند و پاره‌ای نوشتارهای مذهبی که احتمال تحریف در آنها زیاد است، بخشی از منابع به شمار آیند، برداشتها و سخنان سه تن از مورخان کهن یونانی، هرودت (۴۸۴ـ۴۲۰ ق.م)

گزنفون (۴۳۰-۳۵۵ ق.م) استرابون (۵۸ ق م - ۲۵ م) با اینکه گهگاه از هماهنگی لازم برخوردار نیستند اما، بخش دیگری از منابع موجود در شناخت امر پژوهش مورد نظر، به شمار می روند[۱۷].

بر پایه سه اصل پیش گفته، آنچه به عنوان هدف در این دوره شناخته شده، و منظور اساسی در نظام آموزش ایرانیان بوده (در جامعه‌های همسان نیز دیده می شود) از این قرار است:

- آماده کردن کودك و نوجوان برای زندگی فردی و اجتماعی بر پایه فرهنگ قومی و ارزشهای برین جامعه (= مذهب)
- پرورش شخصیت کودك و نوجوان و استعداد و قابلیت ذاتی او برای برخورداری جامعه
- کشف تواناییهای کودك و نوجوان و آموختن پیشه حرفه برای داشتن شغل و زیست اقتصادی در جامعه.

بدیهی است اگر جامعهٔ تام (globale) دارای هدف باشد، نظام آموزش هدفدار به وجود می آید و این نظام پاسخ دهنده نیازهای گوناگون آن جامعه است. اما اگر نوعی آموزشهای بی ارتباط با هم، یعنی نظام نایافته، در جامعه وجود داشته باشد و هدفی معین و متعالی را تعقیب نکند، هیچگاه شکوفایی فرهنگی (و اجتماعی) حاصل نمی شود سیمای تاریخی ایران در آن دوره می تواند بیانگر هدف در چارچوب نظام آموزشی باشد.

اصول قابل قبول در این نظام بی تردید مبانی و باورهای مذهبی بود که اوستا دربر گیرنده آن به شمار می رفت و موبدان با ترجمه و تفسیر آن کوشش می کردند تا متن واقعی آن را در اختیار جوانان قرار دهند و بر بنیاد تعلیمات آن، سیمای فرهنگی جامعه و نسل جوان را برای زیست در این جامعه، ترسیم نمایند. راستگویی و درست کرداری ارج نهاده می شد و دوری از دزدی و راهزنی و تجاوز به حقوق مردم و هر نوع عمل زشتی که انسان را به تباهی می کشاند، در این آیین مورد سفارش قرار می گرفت و به شدت آموزش را با پرورش پیوند می داد.

فزون بر راستی و درستی و دادگری و خویشتن داری تحمل سختیها، اعتدال و قناعت و پرهیزگاری و پارسایی و سادگی، به طور خاص نقش عمده‌ای برای دلیری و

مردانگی قائل بودند. فرمانبردای از والدین، سپاسگزاری از خوبان و نیکروشان، محبت و مهمان نوازی، داد و دهش از روی دانش و بخردی، امانت داری و کوشش در کارها و وظایف محوله، و رعایت انتظام و قانون، از یکسو و نوازش جانوران مفید و عنایت ویژه نسبت به طبیعت و چگونگی آن (گیاهان، درختان، رودخانه‌ها و . . .) از سوی دیگر اهمیت می یافتند و دفاع و پاسداری از آنها (= میهن) محور اصول قرار می گرفت. گزنفون در اهمیت اصل پرورش می نویسد:

«کودکان به مدرسه می روند تا راه عدالت و پرهیزگاری بیاموزند و به شما خواهند گفت که هدف آنها غیر از این نیست و این معنی در نزد ایشان همان اندازه طبیعی است که ما درباره الفبا آموختن خویش حرف می زنیم»[۱۸].

کاربرد اصول برای رسیدن به هدف، روشهایی داشت که از آغاز زندگی کودك مورد توجه بود بدین سان:

خانواده:

خانواده به گونه نهادی بنیادمند، پرورش و به مرور آموزش زادگان خود را برعهده داشت و مادران در انتقال فرهنگ گذشته و بارور ساختن فرزندان برای آینده، دارای مسؤولیت زیادی بودند. نونهالان خود را در دوری از معاشران ناباب، آموختن راه و روش پسندیده زندگی فردی و اجتماعی، نظافت و نزاکت، فراگیری آداب مذهبی و ملی شناخت تبار و خاندان، احترام به بزرگان و اطاعت از قانون، تشویق و ترغیب می کردند در صورت غیبت مادر، دیگر زنان خانه (= عمه، خاله و جز اینها) وظیفه‌دار پرورش کودك بودند و همه گاه تلاش داشتند تا فرزندان سالم، نیرومند و پای بند به فرهنگ و ارزشهای جامعه به بار آیند، این امر در دعاهای آنان نیز انعکاس یافته، چنانکه آمده است: «ای اهورا مزدا فرزندی به من ارزانی فرما که با تربیت و دانا باشد و در هیئت اجتماع داخل شده و به وظیفه خود رفتار نماید. فرزند دلیری که نیاز دیگران را برآورد، فرزندی که بتواند در ترقی و سعادت خانواده، شهر و کشور خود بکوشد»[۱۹].

هرودت در مورد دورداشتن فرزند از پدر در سنین کودکی آورده است:

«تا سن پنج سالگی طفل در اندرون نزد زنان پرورش می یابد و هیچ گاه در حضور پدر دیده نمی شود تا اگر در اوایل رشد تلف شود، کمتر باعث تأثر خاطر پدر گردد، به نظر من این روش ستوده‌ای است که ایشان دارند»[۲۰].

آغاز و پایان آموزش

از لحاظ آموزش بی تردید مادها هموار کننده راهی بودند که هخامنشیان در آن گام نهادند مورخان کهن آغاز آموزش کودکان ایرانی را میان پنج تا هفت سال نوشته‌اند[۲۱]. آنچه از یك سالگی تا پنج سالگی یا هفت سالگی تحقق می یابد، همان است که کودك در خانواده می آموزد و می توان آن را دورهٔ تلقینات مذهبی نامید از پنج یا هفت سالگی تا پانزده یا شانزده سالگی زمان کوشش برای پرورش بدن و شخصیت و عقل نوآموز است که آن را دوره تربیت و آمادگی می توان نام داد، از پانزده یا شانزده‌سالگی تا بیست و بیست و چهارسالگی، وقتی است که جوان برای کار و شغل در مرتبه‌های بالا (نظامی، قضایی و. . .) ساخته می شود که به اصطلاح امروزین دورهٔ آموزش عالی است.

کودکان تا رسیدن به سن هفت سالگی، قطعاتی از اوستا را به حافظه خود سپرده بودند (به ویژه گاتها یا گاهان که سرودهایی است ترانه گونه و حفظ آنها زحمت زیادی ندارد) و به اصطلاح در پایه‌ای از آموزش پیش دبستانی قرار داشتند، و از عهدهٔ نظافت خود برمی آمدند و راه آمدوشد به آموزشگاه را در می یافتند، در این زمان خانواده‌هایی که از رفاه برخوردار بودند فرزندان خود را برای خواندن و نوشتن و اخذ دانشهای زمان اعم از سیاسی و نظامی و تخصص های دیگر به آموزشگاه می فرستادند.

آموزشگاه

آموزشگاهها هرچند به بزرگزادگان و وابستگان به مقامات شاهی تعلق داشت، اما به گونه‌ای نبود که هیچگاه فرزندان گروه‌های میانه نتوانند در آن درس آموزی کنند. در دورهٔ هخامنشیان آموزشگاهها بسط و رونق یافتند و چنان جنبه عمومی به دست آوردند که فزون بر مغان که از دیرگاه در مقام تعلیم قرار داشتند، گروه جدیدی در رده آموزگاری در جامعه پدید آمدند.

مدرسه‌ها دور از اماکن عمومی و پر سروصدا و کسب و تجارت بنیان یافت و با اینکه آگاهیهای زیادی در این باره وجود ندارد، اما به نظر می رسد آموزشگاههای جدید، چون گذشته فقط در درون نهاد دینی، یعنی آتشکده‌ها واقع نبود، اندك اندك در قرب معابد این نهاد فرهنگی به طور مستقل و رسمی تأسیس گردیده است و پاره‌ای از آموزشگاههایی که به گروههای ویژه و برجسته تعلق داشت در درون دربار

یا کنار قصر سلطنتی بنا شد. گزنفون در این باره آورده است:
«در شهرهای خود میدانهایی دارند که آن را به عنوان آزادی اختصاص داده‌اند (میدان آزاد می نامند)[۲۲]. کاخ پادشاه و عمارات دولتی در آنجاست، در این محل عرضه کردن کالا و یا رفت و آمد خرده فروشان و داد و فریادایشان و یا هرگونه کار سبك و ناهنجار سخت ممنوع است. این دسته‌ها محلات دیگر دارند تا جیغ و داد آنها نظم و برازندگی محیط طبقات تربیت شده را مختل نسازد. این ارگ که مرکز بناهای دولتی است به چهار حوزه تقسیم می شود، یك قسمت آن برای کودکان است دیگری نوجوانان سومی برای ارشدها و آخری خاص افرادی است که زمان خدمت نظامی آنها گذشته است، مطابق قانون، همه دسته‌ها باید در مواقع معین و در جاهای مخصوص حضور یابند، کودکان و نونهالان سرطلوع آفتاب در محل مقرر حاضر می شوند، ارشدان بنابر قاعده می توانند هر وقت که دلخواه آنهاست به آنجا بروند، مگر در روزهای خاص که باید مانند دیگران حتماً حاضر شوند. به علاوه برعهدهٔ جوانان است که شبانگاه در اطراف بناهای دولتی در حالی که اسلحه خویش را آماده دارند، بخوابند. فقط افراد متأهل از این قاعده مستثنی به شمار می روند و مجبور نیستند خدمت شبانه انجام دهند. مگر آنکه از پیش به آنها خبر داده باشند، ولی حتی در مورد آنها نیز غیبت متمادی پسندیده نیست، در رأس هر یك از این چهار دسته دوازده رئیس گذاشته‌اند که بدان جهت است که سرزمین پارس دوازده طایفه دارد. سرپرستان کودکان از بین افراد ارشد و صالح انتخاب می شوند تا تربیت و تهذیب اخلاق فرزندان به وجه نیکو تأمین شود. رئیس دستهٔ جوانان را از میان سالمندان به همین منظور بر می گزینند و دربارهٔ خود سالمندان و سران ایشان نیز افرادی به این امید و انتظار منتخب می شوند که آنها را در اجرای تکالیف مقرر خویش و اجرای اوامر پادشاه نیك آماده سازند. به علاوه ارشدها هم رئیس خاصی دارند که کارش اینست که در اجرا شدن تام و تمام تکالیف ایشان نظارت نماید»[۲۳].
گزنفون در صفحات بعد رسوم آموزش و شکار و ورزش در این آموزشگاه را که بیشتر گروههای بالای جامعه از آن برخوردار بودند، و نوعی مدرسهٔ نخبگان و حکومت کنندگان به شمار می رفت به رشتهٔ تحریر درآورده و از سحرخیزی نوجوانان و نظم و اعتدال و قانونگرایی آنان و نحوهٔ آموزش توأم با موسیقی و جز اینها یاد کرده است.

آموزگاران

مدرسان و آموزگاران، که در گذشته مغان بودند، پس از گسترش امر آموزش و ظهور گروه جدید فرهنگی آموزگاران، تحول جدیدی در جامعه پیدا شد، معلمان از منزلت والایی برخوردار بودند به طوری که با داشتن منصب پرورشگری روان، احترام آنان بر پدر و مادر (پرورش دهنگان تن) نیز فزونی می یافت، زردشت خود به گونه آموزگار اندیشه راستی شناخته شد[۲۴].

آموزگار یا ایثراپائي تی Aethrapaiti (= آذربد) که معنای دانشمند (= دانشبد) را همراه داشت، نامیده شد. آنان در ارتباط با درسی که تعلیم می دادند نام دیگری داشتند، آموزگاران دینی همان مغان بودند که گاه به نام های پوریوتکیشان و هیربدان یا آتروان (Athravan) شهرت داشتند و به احتمال اندرزپتان (Andarzpatan) دارای جنبه عمومی تری بودند.

معلمان از میان مردانی سالمند و خوش کردار، به دور از هواهای مادی، قانع و صبور و پاکیزه و دارای قدرت پرورشگری انتخاب می شدند. آنان غالباً با فهم و فراست بودند، با شاگردان خود رابطهٔ صمیم و مهربانی داشتند. شاگردان نیز در محیط آزاد، با حفظ مقام ارجمند آموزگار، در سلامت کامل از حضور و راهنماییهای او برخوردار بودند[۲۵].

آموزگاران، پیش از تدریس، موظف به مطالعه بودند، تا بتوانند به آرامی و تبحر تدریس کنند و اگر در این کار کوتاهی می کردند، البته گنهکار به می شمار می آمدند چنانکه آمده است:

«ای زردتشت مقدس، کسی را معلم روحانی بخوان که تمام شب مطالعه کند و از خردمندان درس بیاموزد تا از تشویش خاطر فارغ گردد»[۲۶].

این گروه فرهنگی در حقیقت راهنمایان شاگردان خود در همه جهات زندگی بودند احترام به خانواده و کشور، همرایی و هم آهنگی با یکدیگر را به متعلمان خود می آموختند و ضمن بیان داستانهای ملی و روایتهای اخلاقی و شرح احوال بزرگان گذشته، کودکان را با ارزشهای برین جامعه آشنا می کردند.

برنامه

بخشی از برنامه‌های آموزشی جنبه‌های ورزشی و نظامی داشت و بخش دیگر مربوط به امور مذهبی و اجتماعی و اخلاقی بود که چگونگی آن در کتابهای مورخان

یونانی آمده است. اما کودکان در آموزشگاه برنامه سوادآموزی هم داشتند که این بخش مورد توجه می تواند باشد و به نظر می رسد برخلاف تصور پاره‌ای از شرق شناسان و به تبع آنان گروهی که دارای عقاید خاص اجتماعی هستند، داشتن سواد، مختص به مغان و هیربدان و اصحاب والامقام آتشکده‌ها نبوده است، بی تردید گروه گسترده‌تری از این هنر، برخوردار بوده‌اند و به همین دلیل توانسته بودند، تمدن عظیم هخامنشی را بنیان نهاده و اداره نمایند و از لحاظ تاریخی نیز داده‌هایی موجود است چون دادن شکایت نامه به پادشاه و جز اینها که معلوم می دارد مردم به کلی از نعمت خواندن و نوشتن بیگانه نبوده‌اند.

برنامه تحصیلی البته در آموزشگاههای گوناگون یکسان نبوده است، اما علاوه بر سدره بستن و حفظ قطعاتی از اوستا (= تعلیمات دینی) خواندن و نوشتن و حساب قرار داشته است و با در نظر گرفتن نیازهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی (حفظ روزها و ماهها و اعیاد ملی و مذهبی) اهمیت درس سوم (=ریاضیات) آشکار و مشخص است.

بر مواد سه‌گانه مذکور در فوق، می توان درسهای علم الاشیاء (شناخت طبیعت) و کشاورزی و درختکاری (تصرف در طبیعت و پرورش آثار آن) و جز اینها را افزود که به طور نظری و عملی تعلیم داده می شد و پس از پایان این درسها در صورت داشتن استعداد و علاقه‌مندی شاگرد می توانست به ادامه تحصیلات در سطوح بالاتر مبادرت کند و سرانجام در بخش خاصی از دانش بشری دارای تخصص گردد.

ناگفته نماند که دختران در دوره اول دانش آموزی، همسان پسران آموزش می گرفتند اما پس از پایان آن غالباً ازدواج می کردند و به ندرت به درجات علمی بالاتر می رسیدند.

زمان تعلیم پس از طلوع خورشید، یعنی نیمه اول روز بود، و در فصلهایی از سال پس از فرو خوابیدن خورشید، مرحلهٔ دیگری نیز از آموزش انجام می شد.

بنیاد آموزش بر حافظه بود و به همین دلیل ضرب المثلها، گفته‌های بزرگان، اشعار و کلمات آهنگین که بیشتر در ذهن باقی می ماند، اهمیت بیشتری داشتند.

با این همه نگارش و نوشتار، نقش عمده‌ای داشت و در درس از لوحه‌های چوبی و احتمالاً زغال استفاده شده است.

ناگفته نماند که در روزگار هخامنشیان کتاب مقدس اوستا را روی پوست گاو می نوشتند و این امر به دوازده‌هزار پوست گاو نیاز داشت، یك جلد اوستا در خزانه دربار به امانت نهاده می شد و موبدان آنرا حفظ می کردند و از طریق حافظه فرا می دادند، در درسهای آموزشگاه پس از آموختن مرحله اول، از شاگردان می خواستند که آن را تکرار کنند و گاه دستور می دادند که روی لوحه‌های یاد شده، بنویسند تا املای دقیق کلمات را نیز یاد گیرند[۲۷].

در آموزشگاه، خاصه در سالهای پایانی، عده‌ای از بزرگزادگانی که در آینده از حکومتگران جامعه می شدند و احتمالاً در مسیر روابط بین الملل قرار می گرفتند با زبانهای خارجی نیز اندك آشنایی حاصل می کردند.

اگر شاگردان از دستورهای معلمان و نظام آموزشگاه سرپیچی می کردند، مورد مواخذه قرار می گرفتند. عیب و نقص کار آنان را، معلمان با بی غرضی تمام می نمایاندند گزنفون در این باره می نویسد:

«در عالم کودکانه آنها نیز مانند جهان سالمندان موارد شکایت و تهمت همواره دیده می شود و چنانکه می دانیم اتهام راجع به دزدی و زورگویی و فریب و بهتان و از این قبیل فراوان است. هر موردی رسیدگی می شود و هرگاه متهم خطاکار باشد مجازات می شود و هم چنین هر کس که همقطار خود را ناروا متهم سازد مجازات خواهد شد»[۲۸].

تا آنجا که نشانه‌هایی موجود است تنبیه‌ها حتی المقدور بدنی نبود، به طوری که: «در تنبیه بعضی منافع اجتماعی را ملحوظ میداشتند، مثلاً کسی که بر حیوانات تعدی می نمود تنبیهش این بود که ده هزار حشره موذی در کشتراز بکشد و گاه مجرمین را وادار می نمودند که نسبت به خانواده‌ای که مرتکب جرم شده‌اند، اگر بی سوادانی در میان آنها هست ایشان را سواد بیاموزند»[۲۹].

با شناخت این نظام فرهنگی در ایران باستان، می توان به گفته دکتر ادلف راپ A. Rapp اعتقاد ورزید: «چیزی که در تاریخ ایران پیش از هر چیز جالب توجه است و روح معنوی ایرانیان را در زندگانی اجتماعی آنان مجسم می سازد، طرز تعلیم و تربیت آنها بوده است. این تعلیم و تربیت از طفولیت در روح جوانان ایران منشأ احساسات نیکی گردیده، ایشان را در هر کار به شاهراه راستی و ترقی راهنمایی می نموده است و از ابتدا به طوری قوای روحانی و جسمانی ایشان را مهیای کار

ساخته و جامعهٔ صحیح و سالمی تربیت می کرده که افراد آن در آتیه به آسانی می توانستند خدمات شایان و وظایف خود را به وطن و ملت انجام دهند»[۳۰].

بدین سان معلوم می شود که به قول هرودت، ایرانیان چگونه به فرزندان خود می آموختند که راست بنشینند و راست سخن بگویند و راست تیر اندازند[۳۱].

باب سوم
دوران فترت و تداوم

پیشرفت و جهانگیری و به دنبال آن رفاه و خوشگذرانی و تن پروری و بی خیالی از عاملهای ضعف مسئوولیت نزد حکومتگران جامعه است که اندك اندك این گروه را از پویایی فرهنگ و نقش خلاقهٔ ارزشهای اجتماعی دور می سازد و میان آنان و حکومت شوندگان فاصله عمیق به وجود می آورد. به گونه‌ای که در زمانهای حساس که مقدمات فرو ریختگی آماده شد، هیچ نیرو و نهاد تواتمندی به مدد برنخیزد و قدرتی از کانونهای برون مرزی هرچند نه چشمگیر بتواند به سهولت، جامعهٔ از انسجام تهی مانده را به زیر سلطه خود درآورد.

دورهٔ پایانی سلطنت هخامنشیان، خاصه عصر پادشاهی داریوش سوم از سال ۳۳۶ ق م نمونه‌ای از انحطاط سلسله‌هایی از این دست به شمار رفته است. اسکندر مقدونی و لشکریانش در سال ۳۲۱ ق م ایران را تسخیر کردند و پس از مرگ وی به سال ۳۲۳ ق م در بابل سلوکوس (Seleucos) فرمانروای ایران شد و تقریبا هشتاد سال وی و جانشینانش به نام سلسلهٔ سلوکیه بر تمامی این سرزمین و دویست سال بر بخشهایی از آن حکومت راندند.

با اینکه شهرنشینان جامعه، خاصه ساکنان شهرهای بزرگ و در میان آنان بیشتر مرفهان شهری، در این مدت نوعی تمدن و فرهنگ به سبك یونانی (Helenisme) را پذیرفته بودند اما در برابر آن یونان گرایی، در میان تهی دستان و خاندانهای بنیادمند جامعه و دهقانان و روستائیان، نوع جدیدی از تمایل به فرهنگ خودی و پاسداری از ارزشهای ملی و مذهبی رشد و توسعه پیدا کرد.

جلوهٔ سیاسی این نهضت در قیامهای پارتیان علیه حکومت بیگانهٔ سلوکی ظاهر شد و در سال ۲۵۰ ق م ارشك (= اشك) با سرپیچیهای مکرر و بیان استقلال،

نخستین پایگاه حکومت ایرانی را بنیان نهاد و تا سال ۱۲۹ ق م (عهد فرهاد، هفتمین فرمانروای اشکانی) نبردهای موضعی ادامه یافت تا با چیره شدن ایرانیان بر آنتیوکوس Antiochos بساط سلطهٔ یونانیان به کلی از ایرانزمین برچیده شد.

پیروزی بر یونانیان، علاوه بر احیای حس سلحشوری ایرانیان که از زمان شکست هخامنشیان، از میان رفته بود، موجب نوعی بیداری فرهنگی و ملی در جامعه گردید و در زمانی که تجارت آسیا و اروپا به گونه رگ حیاتی اقتصاد جهان باستان رومیان را بر آن داشته بود تا در استیلا بر جاده‌های تجارتی شرق و غرب از هیچ کوششی فروگذار نکنند، اشکانیان توانستند در یك جنگ دراز مدت با رومیان، پاسدار هستی اقتصادی و معنوی ایران و دیگر اقوام آسیایی به شمار آیند.

نبردهای تاریخی ایران و روم که بیش از هفتصد سال در سرنوشت اجتماعی و فرهنگی ایران، تأثیر فراوان داشت از سال ۵۳ ق م (مقابلهٔ کراسوس Craussus سردار رومی با سورن فرمانده ایران) آغاز شد و تا پیروزی اردوان پنجم آخرین پادشاه اشکانی بر ماکرینوس (Macrinus) که به دست سربازان خود به سال ۲۱۸ م کشته شد، ادامه یافت. بدین سان دویست و هفتاد سال اشکانیان سرگرم جنگ و ستیز با رومیان بودند و در این مدت گهگاه در دیگر مرزهای کشور نیز با آشفتگیهایی روبرو می شدند.

تولد حضرت عیسی (ع) در زمان فرهاد پنجم، بیان رسالت و ایجاد تحول مذهبی در فلسطین در چارچوب مسیحیت و به تبع آن موضع گیریهای گوناگون در جهان رومی، در ایران نیز تغییراتی در سطوح سیاسی و نظامی را به بار آورد و در دورهٔ پس از اشکانیان دامنه‌اش تا فرهنگ و التقاط های مذهبی کشیده شد، اما به دلیل پیوند دیانت مسیح بدان گونه که ابلاغ می گردید با نظام امپراتوری رومی که تسلط بر ایران را هدف داشت، شرایط بسط و توسعه آن فراهم نشد.

موقعیت نظام آموزش

چگونگی امر آموزش و شکل بندی نهادی آن را در این دورهٔ طولانی در ارتباط با این وقایع سیاسی و نظامی حاکم بر جامعه ایران، باید مورد بررسی قرار داد. بدیهی است که با برقراری سلطهٔ مقدونیان، در مقایسه با گذشته، شکوفایی فرهنگی از میان رفت. آموزش و پرورش به شیوهٔ سنتی دچار رکود گردید. بسیاری از آتشکده‌ها و آموزشگاهها ویران شدند و از تعلیم موبدان و هیربدان جلوگیری شد و

در یونانی کردن آداب و رسوم اجتماعی و تربیتی تلاش گردید. اما اشکانیان که از لحاظ سیاسی بر ضد سلوکیان برخاستند، به علت داشتن باورهای مذهبی و گرایش به سنتهای کهن، کوشش کردند تا نهادهای آموزش و پرورش را به سبک پیشین زنده نمایند و با احترام به موبدان و معلمان و فراهم آوردن شرایط علمی و فرهنگ دوستی و دادن آزادی عمل برای تعلیم و تعلم، نه تنها ساخت معنوی و تربیتی جامعه را از یورشهای بیگانه به دور دارند و در برابر اندیشه‌های جدید نوعی پایداری به وجود آورند، بلکه تا آنجا که امکان دارد، پیشرفت و ترقی علمی را نیز موجب گردند که البته اثرات اجتماعی و تاریخی آن در دورهٔ ساسانیان به منصه ظهور رسید.

در این دوره خانواده نقش بنیادی‌تری یافت و در پاسداری ارزشهای ملی و مذهبی بیش از نهادهای رسمی از خود توانایی نشان داد. در نیمهٔ دوم فرمانروایی اشکانیان آتشکده‌ها رونق یافتند و آموزش توسط مغان استحکام نسبی یافت و برای گروههای اشراف و خاندانهای برگزیده نیز آموزشگاههایی برپا گردید.

برداشت‌های اصولی ـ مذهبی

با اینکه تلاشهای یونانیان در انقطاع فرهنگی جامعهٔ ایرانی و به گونهٔ یونانی درآوردن ایرانیان، در بخشهایی از جامعه اثرات زیادی باقی گذاشت، اما یادگارهایی از آموزش و آموزشگری و منزلت آموزگاران از آن روزگار باقی ماند و به نسلهای دورهٔ اشکانیان و پس از آن انتقال یافت که به پاره‌ای از آنان که نمایانگر اصول و فلسفه آموزش در آن روزگار است اشاره می شود.

الف) دو گوهر، نیك و پلید:

ـ «ایدون سخن می دارم از آن دو گوهر، در آغاز زندگی، از آن دو، آن (گوهر) پاك چنین گفت به (گوهر) پلید، از ما دو، نه منش، نه آموزش، نه خرد و نه کیش، نه گفتار و نه کردار، نه دین، نه روان با هم در سازش اند»[۳۲].

ب) آموزش و هوش:

ـ «کدامند رادمردان تو ای مزدا، آنانی که شناخته شده به منش نیك از آموزش خویش با آزردگی و رنج از روی هوش بهره‌ها سازند، جز از شما دیگران را شناسیم، ای راستی (اشا)، پس این چنین ما را پناه دهید»[۳۳].

ـ «از هر چیز بهتر آموزش مرد پارسایی است که از روی هوش باشد تراست ای مزدا اهورا توانایی، به هر آن کسی که مرا به آزار بیم دهد، آنچنان که من پیر و دروغ

را درآوردن دوستانم باز توانم داشت»[۳۴].

ج) آموزش خداگرایانه:

ـ «ایدون از برای دانا بهتر آموزش این است که اهورای نیکخواه به میانجی دین راستین آموزاند. آن پاك، مانند توکسی، ای مزدا که نیز آیین نهانی داند به میانجی خردمنش نیك»[۳۵]

د) آموزش و انسان:

ـ «کسی که تمام شب دراز بکشد بدون پرستش و بدون سرودن (گاتها) و بدون یادگرفتن (اوستا) و بدون کار و بدون تعلم و بدون تعلیم در حالتی که امیدوار فیروزی پل صراط باشد با فریب خود را ملا می گوید، چنین گفت اهورا مزدا که ای مقدس زردتشت او را اتروان (یعنی ملا) مگوئید»[۳۶].

هـ) همگانی بودن آموزش:

ـ «اگر مرد هم دین یا برادر یا دوست (نزد کسی) برای خواهش مال یا زن یا خرد (یعنی تحصیل علم) بیاید، اگر خواهش مال کند به او باید داد و اگر خواهش زن کند به نکاح او باید داد و اگر خواهش خرد (یعنی علم) کند به او کلام مقدس (یعنی علم دین زردشتی) باید آموخت»[۳۷].

«از سه راه می توان به بهشت برین رسید:

۱. دستگیری نیازمندان و بینوایان

۲. یاری کردن در ازدواج بین دو نفر بینوا

۳. کوشش و کمك به تعلیم و تربیت نوع بشر که به نیروی دانش، شر و ستم، این دو آثار جهل از جهان رخت بربندد»[۳۸].

و) آموزگار:

ـ «ایدون سخن می دارم، اکنون گوش دهید، اکنون بشنوید، ای کسانی که از نزدیك و ای کسانی که از دور آمده (آموزش) خواستارید، اکنون آن را همه شما به یاد سپارید چه او هویداست، مبادا آموزگار بد دیگر باره زندگی تباه کند، آن دروغ پرست که با زبان خویش به کیش بد گرداند»[۳۹].

ـ «آموزگار بد، گفتار را تباه کند و خرد زندگی را با آموزش خویش از پا میدارد از اینکه دارایی، منش نیك بلند داشته شود با این سخنان روانم، گله‌گزارم به شما ای مزدا و ای راستی»[۴۰].

ـ «آموزگار بد، اوست کسی که گفتار را تباه سازد، کسی که از چارپا و خورشید به زشتی یاد کند. آن چنان که با دو دیده توان دیدن و کسی که بخرد را پیر و دروغ به شمار دهد و کسی که کشت زار را بیابان کند و کسی که تبر زین به روی پیر و راستی کشد»[41].

اما آموزگاران خوب چونان فرشتگان برتر دانسته شده‌اند:

ـ «ما می ستائیم اکنون همه نیاکان درگذشته این خاندان را (از) آموزگار (و) آموزنده (خواه) مردان پاک (و خواه) زنان پاک»[42].

ـ «فروهرهای همه آموزگاران پاک را می ستائیم و فروهرهای همه آموزندگان پاک را می ستائیم و فروهرهای همه مردان پاک را می ستائیم و فروهرهای همه زنان پاک را می ستائیم»[43].

ـ «خواستار ستائیدیم فروهرهای چیر پیروزگر پاکدینان، فروهر نخستین آموزگاران کیش را»[44].

ـ «اینک آنها را چنین نذر می کنیم به فروهرهای چیر پیروزگر پاکدینان به فروهرهای نخستین آموزگاران کیش و به فروهرهای نیاکان و نیایش و خشنودی و آفرین»[45].

انباشته‌های فرهنگی و تربیتی دوره‌های پیشین اگر نه مکتوب، اما به گونه اندیشه‌ها و باورها و تکالیف مذهبی و اجتماعی، توسط اشکانیان پاسداری شد و به سلسلهٔ بعد انتقال یافت هرچند در «نامه‌های خسروان»، به گونه‌ای که حکیم طوس اشاره کرده، از این رسالت کمتر سخن به میان آمده باشد[46].

حاصل سخن

بی تردید هر نظامی چه آموزشی و چه غیرآموزشی، در فراگرد تاریخی نمی تواند، در سکون و تغییرناپذیری قرار گیرد و هر دگرگونی به نوعی حقانیت اجتماعی نیاز دارد و این امر در ارتباط با جامعه و علاقه‌مندی و تجانس روحی مردم، البته مشکلاتی ایجاد می کند و نهاد سیاسی در مسیر خواسته‌های خود در این رهگذر، نقش تعیین کننده‌ای را به دست می آورد.

در دوره‌های مورد بررسی در این نوشتار، نمونه‌هایی از این امر مشاهده شده است، که بهنجار یا نابهنجار بودن آن در زمانهای متأخر، موضوع «محاسن» و «معایب» را مطرح ساخته که البته از «مباحث اعتباری» به شمار می رود. بدیهی

است جامعه، شکل یافته در یکانگی، به ارزشهای فرهنگی و اخلاقی، چون مناعت و شرافت و جوانمردی و سلحشوری نیاز دارد و این امر در دوره گسترش مدنیت و فرهنگ اصل تمرکز و فرماندهی واحد را ایجاب می کند و با داشتن کارایی که در آن روزگار، بس مهم بوده، نوعی زبونی و تسلیم بی چون و چرا، در برابر قدرت‌های حاکمه را نیز به وجود آورده است.

این امر از آغاز کودکی با شیوه‌های گوناگون، همراه با القاء عقیده و باورهای مبتنی بر سندیت تعلیم می شد و اندك اندك به آزادگی و ابتکار انسانی، آسیب می زد و پس از دوران شکوفایی، بخش های از حقانیت ساقط شده جامعه یا نظام را در معرض نابودی قرار می داد یا ارزشهای جدیدی را طلب می کرد تا بر بنیاد آنها، انسجام اجتماعی فراهم آورد.

گسترش نظام ملوك الطوایفی اشکانیان و ناتوانی نظام متمرکز، در زمانی که رومیان بر یورشهای خود علیه ایران افزوده بودند و از ناحیهٔ شرق نیز هیاطله (= هیپتالیان Hephthlites)، هونها (Huns) وسکاها و دیگر اقوام بیابانگرد این سرزمین را محل دست‌اندازی‌های خود کرده و گاه بیگاه آسیبهایی بر ساکنان آن وارد ساختند. وضعی را در جامعه به وجود آورد که اصل وحدت و یگانگی ایرانیان تجلی یابد و از لحاظ فرهنگی نیاز تقویت مذهب و رویارویی عقلانی و سازمانی آن در برابر دیانت مسیح که اندك اندك اندیشهٔ قشرهایی از جامعه را به خود معطوف کرده بود، اصل مزبور را استحکام بیشتر دهد، این امر سیمای آموزشی عصر ساسانی است که به پژوهش دیگری نیاز دارد.

⁂ پی نوشتها و مآخذ:

۱. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

E. Durkheim, *Education et Sociologie*, Paris, 1922.

۲. الواح سومری. تألیف ساموئل کریمر. ترجمهٔ داود رسایی. تهران، فرانکلین ۱۳۴۰ ش. ص ۱۶.

۳. همان کتاب، ص ۱۸.

۴. تاریخ اجتماعی ایران، تألیف مرتضی راوندی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۱ ش، ۱/ ۱۳۰.

۵. همان کتاب، ص ۱۲۵.

۶. تاریخ تمدن، مشرق زمین گاهواره تمدن. تألیف ویل دورانت. ترجمهٔ احمد آرام. تهران، اقبال، ۱۳۳۷ ش، ص ۱۹۳.

۷. تاریخ تمدن، مشرق زمین گاهواره تمدن: چین و ژاپن. تألیف ویل دورانت. ترجمه ا.ح. آریانپور. تهران، اقبال، ۱۳۴۷ ش، ص ۹۰۵.

۸. همان کتاب، ص ۹۰۶.
۹. همان کتاب، ص ۹۱۲.
۱۰. همان کتاب، ص ۹۲۳.
۱۱. تاریخ تمدن، مشرق زمین گاهوارهٔ تمدن: هند و همسایگانش. تألیف ویل دورانت ترجمهٔ مهرداد مهرین. تهران، اقبال، ۱۳۴۳ ش، ص ۵۷۳-۶۱۶.
۱۲. به طور خاص فزون بر مقالات متعددی که در این نوشتار به آنها اشاره خواهد شد، از کتابهای زیر می توان نام برد:
- آموزش و پرورش در ایران باستان. تألیف دکتر علیرضا حکمت. تهران مؤسسهٔ تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی، ۱۳۵۰ ش.
- چشم انداز تربیت در ایران باستان یا سیر تمدن و تربیت در ایران باستان. تألیف دکتر اسدالله بیژ ن، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۰.
- تاریخ فرهنگ ایران. تألیف دکتر عیسی صدیق. تهران دانشگاه تهران، چاپهای متعدد.
- دانشگاه جندی شاپور. تألیف دکتر حسین علی ممتحن. اهواز، دانشگاه جندی شاپور، ۱۳۴۸ ش. با اینکه در منابع بالا، آموزش در سطوح مختلف مورد بحث قرار گرفته و همه‌گاه ادوار تاریخی مشخص نشده و پاره‌ای برداشتها از سندهای معتبر برخورداری نیافته است، اما به گونهٔ بهترین پژ وهشهای تفصیلی موجود می تواند مورد استفاده قرار گیرد.
۱۳. آموزش و پرورش در ایران باستان، صص ۴۷-۴۹.
۱۴. مسیر تمدن و تربیت در ایران باستان، صص ۱۵۹-۱۶۰.
۱۵. گیرشمن در تپهٔ سیلك مدارك کتبی پیش از این زمان را نیز یافته و در کتاب خود به شکل زیر نقل کرده است. ایران از آغاز تا اسلام، ترجمهٔ دکتر محمد معین، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵ ش، ص ۳۶.



۱۶. تاریخ ماد. ترجمهٔ کریم کشاورز. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳، ص ۴۵۱.
۱۷. آثار مورخان مزبور به شرح زیر مورد استفاده نگارنده قرار گرفته است:
تواریخ. تألیف هرودت ترجمه و حواشی از غ. وحید مازندرانی. تهران، چاپخانه وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۸ ش.
- سیرت کوروش کبیر، تألیف گزنفن. ترجمهٔ غ. وحید مازندرانی. تهران، بانك بازرگانی، ۱۳۵۰ ش.
- کوروش نامه [همان کتاب] ترجمهٔ رضا مشایخی. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۲ ش.
Geographie, par Strabon, Paris, Les Belles Lettres, 1969
۱۸. سیرت کوروش کبیر، ص ۵.
۱۹. خرده اوستا، آتش نیایش ۵/۶۲، ترجمهٔ پورداود. بمبئی، ۱۳۱۰ ش، ص ۱۳۴.

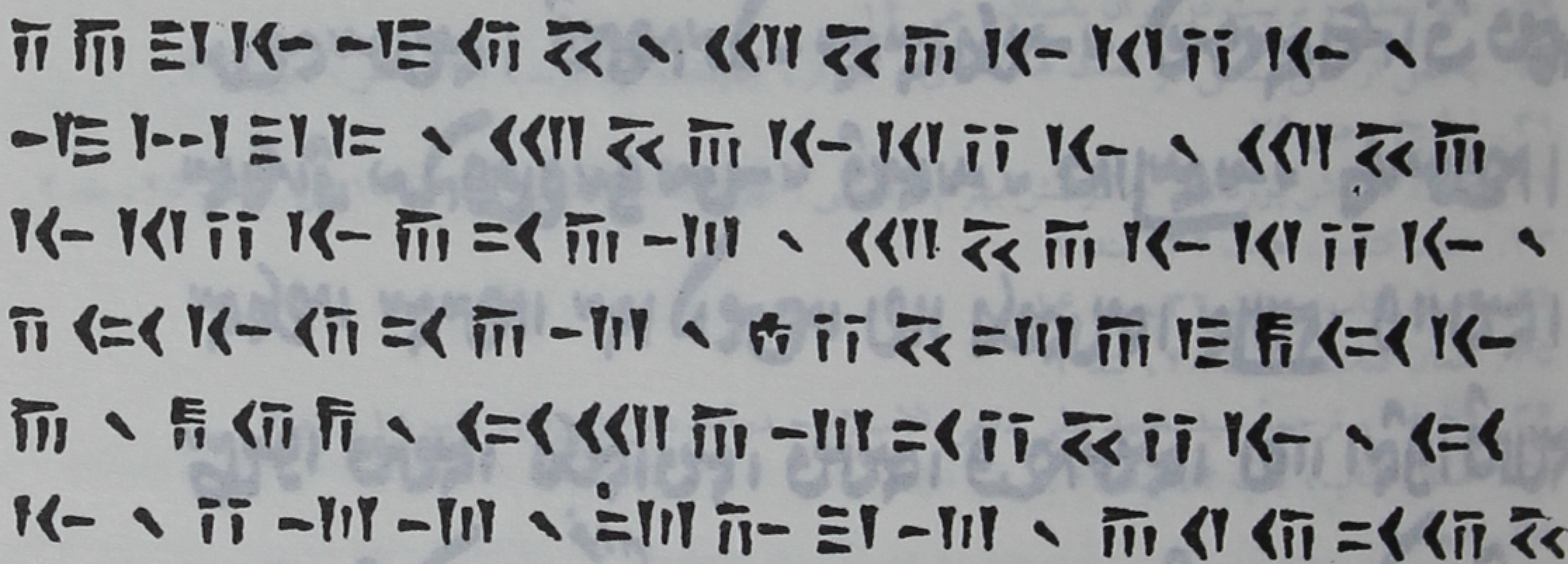
۲۰ . تواریخ، صص ۷۵، ۷۶ .
۲۱ . در امر آغاز و پایان تحصیل ایرانیان میان سه مورخ زبرگ یونانی اختلاف نظر موجود است، هرودت می نویسد: «دوره تربیت کودکان بین پنج و بیست و پنجسالگی است» ← تواریخ، ص ۷۵.
گزنفون بیان می دارد:
«کودکان تا سن شانزده یا هفده‌سالگی درس می خوانند، سپس داخل طبقهٔ نوجوانان می شوند»، ← سیرت کوروش کبیر، ص ۶.
استرابون تحصیل جوانان را تا بیست و چهارسالگی رسانده است ← کتاب ۱۵ فقره ۱۷ (Geographie).
۲۲ . به زبان یونانی این آموزشگاه هارا Eluetra یا Eleuthere نامیده‌اند.
۲۳ . سیرت کوروش کبیر، صص ۴، ۵.
۲۴ . یسنا، فقرهٔ ۲۹، بند ۸.
۲۵ . دینکرد، ج ۳۷، کتاب نهم، ص ۳۴۱؛ به نقل از سیر تمدن و تربیت در ایران باستان، ص ۴۸.
۲۶ . آموزش و پرورش در ایران باستان، ص ۱۰۴، همچنین ← وندیدا، فرگرد ۸، بند ۶.
۲۷ . خط ایرانیان در آن روزگار دو نوع بود، نوعی به نام خط میخی در کتیبه‌های و ستونهای دخمه‌ها و کاخ ها بکار می رفت. این خط را ایرانیان از آشوریان و بابلیان گرفته بودند و پس از ساده کردن و به صورت الفبایی درآوردن، در نوشتارهای خود به کار می بردند. نوع دوم که جنبهٔ عمومی تر داشت، شاید همان خطی باشد که در دوره‌های بعد، یعنی عصر اشکانیان و ساسانیان، دبیران را به فراگرفتن آن ترغیب می کردند.
خطوط ایرانیان را تا زمان اسلام به نقل از کتاب آموزش و پرورش در ایران باستان (صص ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۴) بدین شرح می توان بیان داشت:
الف. الفبای سی و شش حرفی پارسی باستان (قرن هفتم ق م)



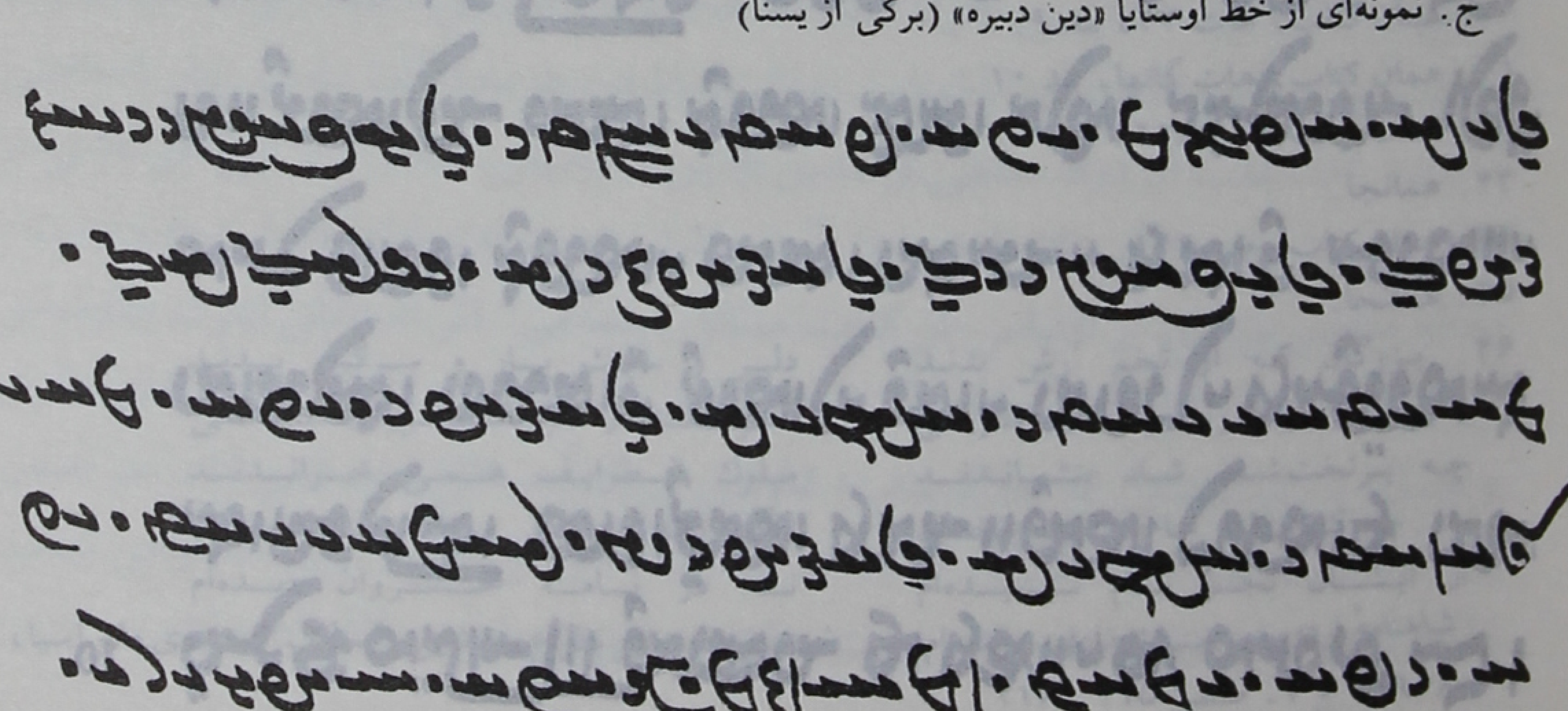
تلفظ حروف فوق:

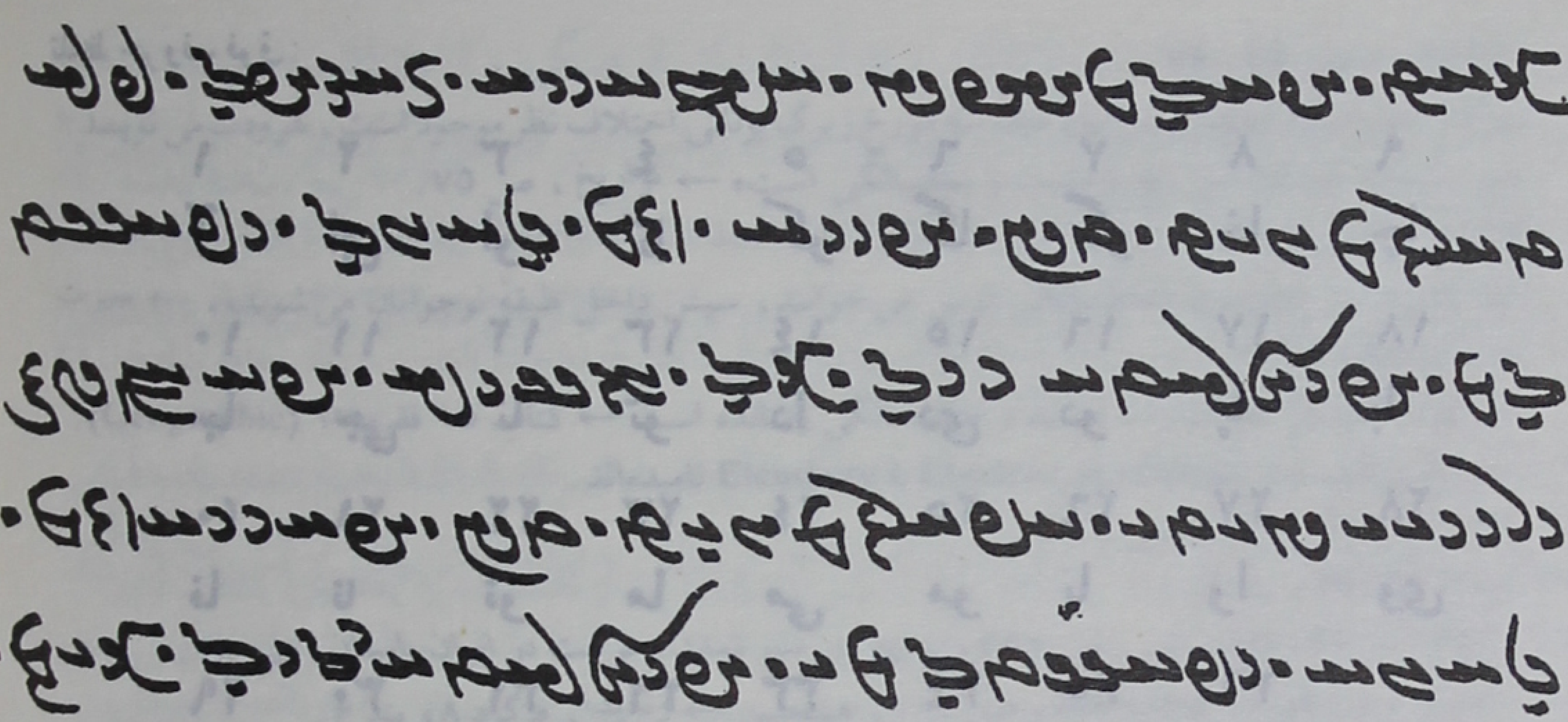
۱	۲	۳	٤	٥	٦	۷	۸	۹
آ	ای	او	کا	کو	گا	گو	خا	چا
۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱٤	۱٥	۱٦	۱۷	۱۸
جا	جی	تا	تو	دا	دی	دو	پا	با
۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲٤	۲٥	۲٦	۲۷	۲۸
فا	نا	نو	ما	می	مو	یا	وا	وی
۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳٤	۳٥	۳٦	
را	رو	لا	سا	زا	شا	درا	ها :	

ب. خطّ میخی پارسی هخامنشی

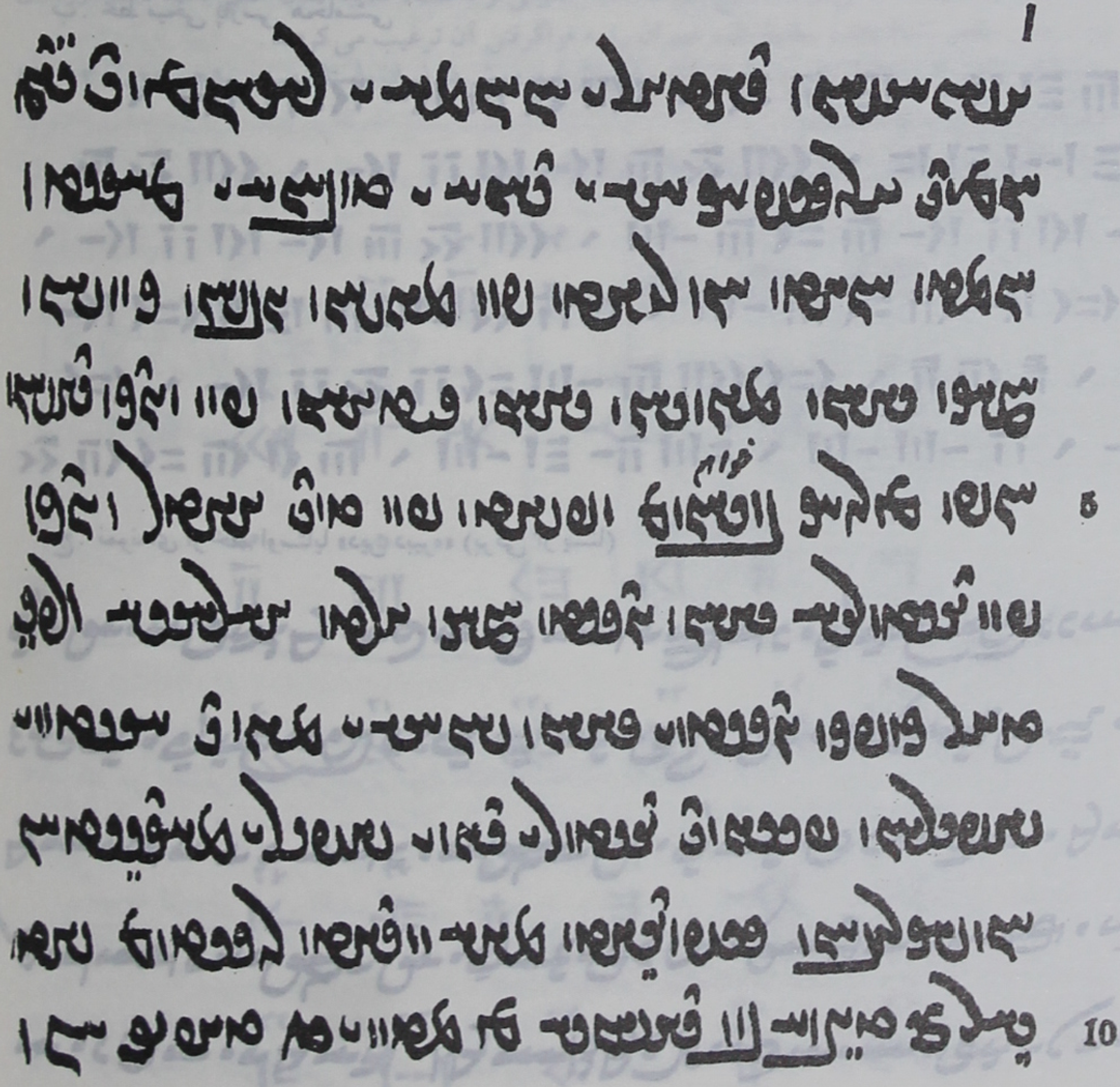


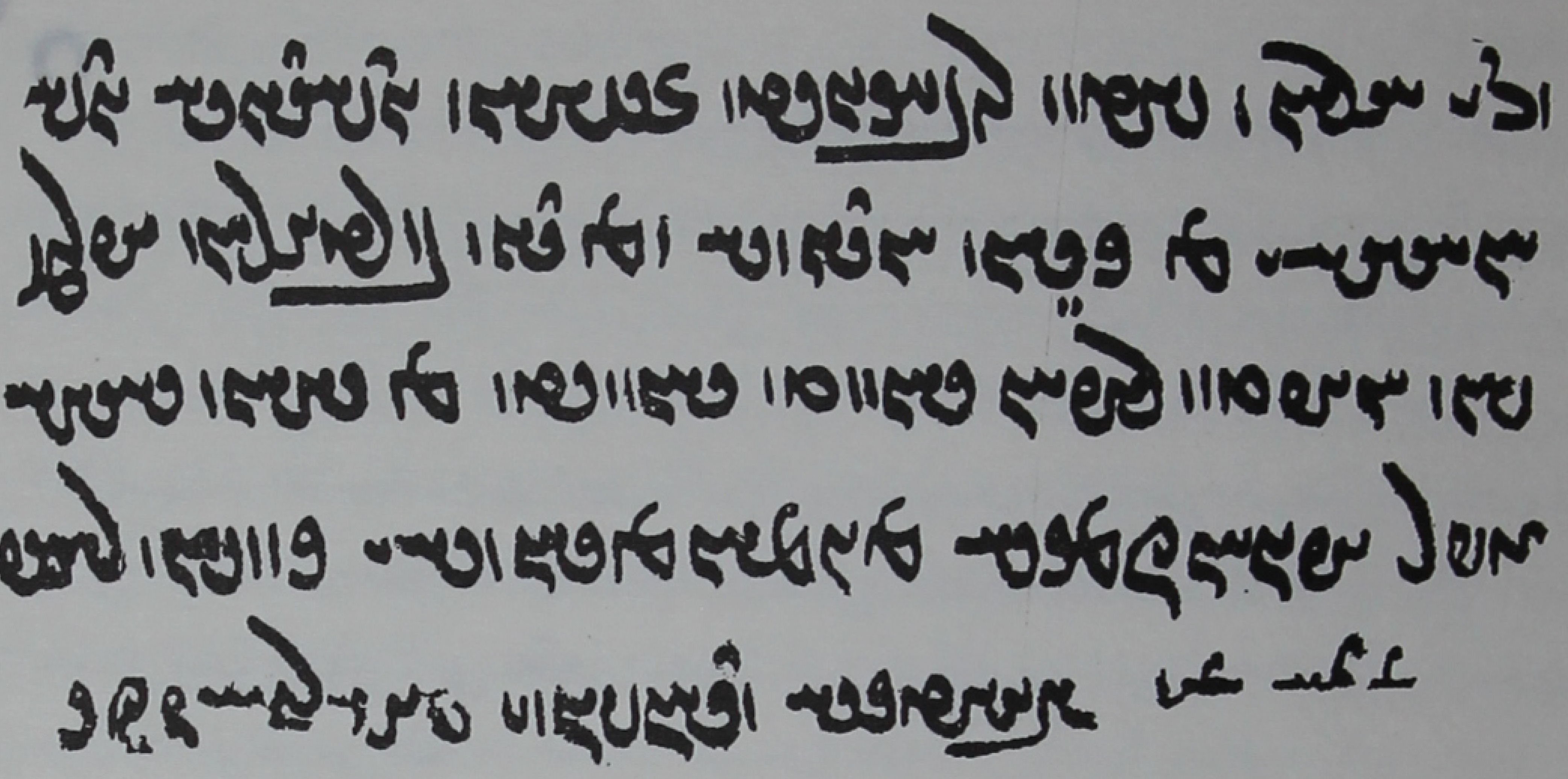
ج. نمونه‌ای از خط اوستایا «دین دبیره» (برگی از یسنا)





د. نمونه‌ای از خط پهلوی ساسانی (برگی از بندهش)





15

۲۸ . سیرت کوروش کبیر، ص ۵.
۲۹ . سیر تمدن و تربیت در ایران باستان، ص ۱۴.
۳۰ . به نقل از علی سامی در تمدن هخامنشی . شیراز، چاپخانهٔ فولادوند، ۱۳۴۱ ش، ص ۳۰۳ .
۳۱ . تواریخ، ص ۷۵ .
۳۲ . یسنا، گزارش پورداود. به کوشش بهرام فره‌وشی . تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش. هات ۴۵، بند ۲ .
۳۳ . همان کتاب، هات ۳۲، بند ۷ .
۳۴ . همان کتاب، هات ۳۲، بند ۱۶ .
۳۵ . همان کتاب، هات ۴۸، بند ۳ .
۳۶ . وندیداد، ترجمهٔ سیدمحمد علی داعی الاسلام حیدرآباد دکن (بی تا)، باب ۱۸، بند ۵ .
۳۷ . همان کتاب، باب ۴، بند ۴۴ .
۳۸ . همانجا:
۳۹ . یسنا، هات ۴۵، بند ۱ .
۴۰ . همان کتاب، هات ۳۳، بند ۹ .
۴۱ . همان کتاب، هات گاتها، بند ۱۰ .
۴۲ . همان کتاب، ص ۲۲۸ .
۴۳ . همانجا.
۴۴ . همان کتاب، ص ۱۴۴ .
۴۵ . همانجا.
۴۶ . بزرگان که از تخم آرش بدند — دلیر و سبك بار و سرکش بدند
به گیتی به هر گوشه‌ای هریکی — گرفته زهر کشوری اندکی
چه برتخت‌شان شاد بنشاندند — ملوك الطوایف همی خواندند
. . . چه کوتاه شد شاخ و هم بیخشان — نگوید جهان دیده تاریخشان
از ایشان بجز نام نشنیده‌ام — نه در نامه خسروان دیده‌ام
شاهنامهٔ فردوسی . متن انتقادی، باهتمام: م. ن عثمانوف. زیر نظر ع . نوشین. مسکو، انستیتوی ملل آسیا، ۱۹۶۸، ج ۷، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۶ .

۲۵

مسائل اجتماعی

ترجمه : سید بیوك محمدی

مقدمه

مسائل اجتماعی یکی از مهمترین مباحث در زمینه جامعه‌شناسی است. در ابتدا نیز جامعه شناسی با توجه به مسائل و معضلات جامعه رشد کرد. امروزه کمتر کسی است که با مفاهیمی چون اعتیاد، فحشا، اختلاس، بیکاری، خودکشی، تورم، استعمار و امثال آنها آشنایی نداشته باشد و دربارهٔ آنها دارای نظر شخصی نباشد. اما اغلب از درك علمی و عمیق چنین مفاهیمی عاجزند و این امر ناشی از ناآشنایی با مفهوم "مسائل اجتماعی" یا داشتن تصورات غلط در این باره است. مقاله حاضر ترجمه و اقتباس از کتاب مسائل اجتماعی[1] اثر استانلی آیتزن وکوششی است در جهت روشنگری طرز نگرش به مسائل اجتماعی و ارائه پیشنهادهای نظری و عملی برای کسانی که علاقه‌مند به تحقیق دربارهٔ مسائل اجتماعی اند. در ضمن لازم به یادآوری است که این نوشته در برگیرندهٔ مسائل اجتماعی بخصوص نیست بلکه بیشتر راهنمایی مقدماتی است برای تحقیق دربارهٔ مسائل اجتماعی.

تاریخچه نظریه در مسائل اجتماعی

در گذشته اغلب مسائل اجتماعی را به مثابه شرایطی ناسازگار و نامناسب که محتاج اصلاح است تصوّر می کردند ـ برای جامعه‌شناسان اولیه (آمریکایی) این گفته بمعنی بکار بستن الگوهای پزشکی جهت تجزیه و تحلیل جامعه برای ارزیابی امراض بشمار می رفت. ضمن بکار گرفتن آنچه که آنرا معیار نرمال یا طبیعی بودن می انگاشتند، جامعه‌شناسان اغلب امراض اجتماعی را ناشی از وجود افراد مریض تلقی می کردند. به نظر آنان مسائل اجتماعی نتیجه اعمال افراد کژ سازگار[۲] است که بعلت نقص عقل، بی نظمی ذهنی، بی سوادی یا نقص در تعلیم و تربیتشان آنورمال یا غیرطبیعی اند.

بزعم این پاتولوژیست‌ها (یا بیماری شناسان) اجتماعی، هنجارها و اخلاقیات اجتماع کلی هستند. و مسائل اجتماعی، در حقیقت، گونه‌هائی از رفتار یا ترتیبات اجتماعی است که نظم اخلاقی را بهم می زنند. برای مثال این گروه از بیماری شناس های اجتماعی آمریکا، معتقدند که نظام اخلاقی آمریکا رفتارهایی از قبیل هم‌جنس گرایی، الکلیسم، خودکشی، دزدی و قتل را از مسائل اجتماعی می انگارند.

در نوع دیگری از نگرش مطلق گرا که در دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ بمنصه ظهور پیوست جامعه‌شناسان توجه خود را بر روی شرایط اجتماعی ترویج دهنده مسائل اجتماعی معطوف کردند. بزعم طرفداران این نگرش جوامعی که در اثر مهاجرت، شهری شدن و صنعتی شدن دچار تغییرات سریعی می شوند دارای نقاط سازمان نیافته گوناگونی هستند. برای مثال آنان دریافتند که بعضی از نقاط شهر که در معرض دگرگونیهای سریع قرار داشتند به نسبت دارای میزان جنایت، فروریختگی خانوادگی و اختلالات ذهنی[۳] و پلیدیهای بیشتری بودند.

در سی سال گذشته جامعه‌شناسان بار دیگر تمایل به بررسی وضع افرادی پیدا کرده‌اند که انتظارات جامعه را نادیده انگاشته و به اخلاقیات بی حرمتی می کنند. مطالعات اخیر درباره انحرافات و کجرویها در دو جهت رشد کرده‌اند. در یك سو به منشأ انحرافات در ساختار اجتماعی توجه شده است. مثلاً جامعه شناسان کجروی را ناشی از تعارض بین هدفهای اجتماعی که در فرهنگ همان جامعه مقبول است (مثل موفقیت در کسب و اندوختن ثروت) و موانعی که بعضی ها در راه رسیدن بدان

هدفها با آن روبرو می شوند، می دانند. سوی دیگری از این نگرش که نسبتاً جدید است روی نقش جامعه در ایجاد و ادامه کجروی با زدن برچسب بر روی افراد "غیر طبیعی" تکیه می کند. یعنی واکنش اجتماعی تعیین می کند که مسئله اجتماعی چیست و کجرو کیست.

یکی دیگر از برداشت‌های اخیر در تئوری مسائل اجتماعی سعی جامعه‌شناسان در هشدار دادن درباره مسئله انگیزی خود مسائل اجتماعی می باشد. اینان روی انتزاعی و غیر عینی بودن مسائل اجتماعی تاکید می کنند. به زعم آنان تعریف مسائل اجتماعی نسبی است و با تغییر در زمان و مکان و نوع تعریف، تغییر می کند. برای مثال، آلودگی محیط زیست همیشه به مثابه یك مسئله اجتماعی بشمار نمی رود. این نگرش روندی را که پدیده‌ای بخصوص در جریان آن به مسئله اجتماعی تبدیل می شود بررسی کرده و روی چگونگی سعی گروههای مختلف در جهت ایجاد تعاریفی از مسائل اجتماعی تاکید می کند.

توصیف مختصر فوق از انواع نگرش نظری به مسائل اجتماعی دو نکته را روشن می سازد: اول اینکه جامعه‌شناسان در راه رسیدن به توافقی روی تعریف مسائل اجتماعی با مشکلاتی روبرو هستند، و دوم اینکه انتخاب واحد تجزیه و تحلیل ـ افراد یا نظامهای اجتماعی ـ خود مسئله انگیز است. و ما ذیلاً به این دو موضوع می پردازیم.

تلاش در راه نیل به تعریف مسائل اجتماعی

تنها واقعیت عینی درباره مسائل اجتماعی عبارتست از اینکه یك سلسله شرایطی که برای اقشاری از مردم موجبات رنج و مشقّت مادی و معنی می گردد از قبیل فقر، نژادپرستی، بیکاری، دزدی و غیره در جامعه موجود است. درهر جامعه‌ای یك سلسله پدیده‌های اجتماعی ـ فرهنگی وجود دارد که از رشد و بهره‌برداری کامل از استعدادهای افراد ممانعت می کند. و از طرفی تعارضاتی بین ارزش‌های جامعه (مثلاً آمریکا) که نماینده آنهایند (از قبیل تساوی امکانات، عدالت، آزادی، دموکراسی و. . .) و شرایط واقعی زندگی افراد وجود دارد. طبق نگرش‌های هنجاری (معیاری) در هر جامعه‌ای افعالی وجود دارد که آنها را در هر محتوایی زیانبخش می شمردند. مثلاً رالف لینتون[۴]، مردم شناس برجسته، خاطر

نشان کرده است که عملاً در همه جوامع اعمالی چون زنا، هم خوابگی با محارم، بی رویه گی در روابط زنان و مردان، خشونت با خردسالان، تنبلی، بی احترامی نسبت به والدین، قتل، زنای به عنف، دزدی، دروغ و تقلب، در درجات مختلف تقبیح شده‌اند. بنابراین هر کوششی در جهت یافتن تعریفی دقیق از مسائل اجتماعی بایستی به توصیف شرایط عینی مسائل اجتماعی بپردازد.

با این وصف هر کوششی در جهت ارائه تعریف عینی از مسائل اجتماعی با خطراتی همراه است. مهمترین این خطرات وجود دائمی ذهنیت و توسل به انتزاعی بودن موضوع است. اگر پدیده‌ای به مثابه "مسئله" تعریف گردد. چنین استنباط می شود که آن پدیده در رابطه با معیاری مسئله است. اما اگر سئوال شود که برطبق چه معیارهای قابل قبول هستند؟ آنوقت مشکل ایجاد می شود و ما را به این اصل که یك راهنمای ثابت و معین جهت مشخص کردن مسائل اجتماعی وجود ندارد راهبری می کند. افراد طبقات و گروهها در موقعیت های اجتماعی گوناگون دیدی متفاوت از مسائل اجتماعی و چگونگی حل آنها دارند. مثلاً آیا کشیدن تریاك و نمایش فیلمهای سکسی و وجود زنان هرزه مسائل اجتماعی هستند یا تورم، توسعه قدرت نظامی کشور و جنگ طلبی دولتمردان؟ مسلماً توافق قاطعی در این زمینه وجود ندارد. عدم وجود توافق قاطعی که بعضی ها در جستجویش هستند ما را به این امر رهنمون می کند که جهت رسیدن به تعریفی قابل قبول باید از نقطه نظرهای گوناگون مطلع بوده و به نظرات دیگران (از جمله نظرات مخالف) بها دهیم.

مشکل عینیت در جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی متفکرین را بنوعی دیگر نیز آزار می دهد. اینکه آنها در میان خودشان نیز نمی توانند روی تعریف بخصوصی از مسائل اجتماعی توافق کنند. و اینکه دقیقاً کدام پدیده‌ها را باید جزو مسائل اجتماعی بحساب آورد هماهنگی وجود ندارد. علاوه بر اینها خود دانشمندان نمی توانند خودشانرا کاملاً از ارزشداوری در ضمن کار تحقیق دور بدارند. در حقیقت تحقیق و بررسی بدون آلودگی به ارزشداوریها و همدردیهای سیاسی - اجتماعی غیر ممکن است. این بحث از چند فرضیه مربوط بهمدیگر سرچشمه می گیرد. نخست آنکه ارزشهای یك محقق بر روی نوع پرسشهای وی و چگونگی جستجوی پاسخ آنها، اثر می گذارد. برای مثال تحقیق درباره فقر مستلزم تعیین موضوع مطالعه است: آیا باید فقرا را بررسی کرد یا نظام اجتماعی که فقر را بر

بخشی از مردم آن جامعه تحمیل کرده است. یا ضمن تحقیق درباره مسائل جوانان می توانیم بپرسیم: چرا بعضی جوانان برای بزرگسالان دردسر ایجاد می کنند و یا شق دیگر چرا بزرگسالان برای جوانان مزاحمت فراهم می کنند؟ هرگونه از سئوالات نتایج متفاوتی بدست خواهند داد.

از این روی باید پذیرفت که مطالعه مسائل اجتماعی بدور از ارزشداوریها نخواهد بود و نوع و مسائلی که مورد مطالعه قرار می گیرد و روشی که جهت تحقیق انتخاب می شود بنحوی به پشتیبانی و تایید نظام اجتماعی موجود می انجامد یا آنرا زیر سؤال می کشد. از دیدگاه چنین چهار چوبی هردو طریق تحقیق فوق الذکر سیاسی هستند. با این وصف، تعجب آور است که اغلب فقط تحقیقاتی که در جهت برانگیختن سؤال بوده و دگرگونی اجتماعی را الزامی فرض می کند سیاسی شمرده می شوند نه آنهائیکه نظام موجود را تایید می کنند. هرگاه که متفکری طرف ضعفا و استثمارشدگان را می گیرد چنین استنباط می شود که نظام سلسله مراتب اجتماعی زیر سئوال قرار گرفته است. بنابراین، این قبیل محققین را متهم به متعصب بودن و یکجانبه نگری می کنند. بِکِر منطقی را که در چنین شرایطی به کار گرفته می شود چنین توصیف کرده است:

"کی خودمان و همکاران جامعه‌شناس خودمانرا متهم به تعصب می کنیم؟ به نظر من بررسی چند نمونه نشان می دهد که چنین اتهامی فقط از موارد بخصوصی برمی خیزد و آن مواردی است که در یك رابطه سلسله مراتبی از دیدگاه زیر دستان به مسائل نگاه می کند. در مورد کجروی، رابطه سلسله مراتبی اخلاقی است، گروههای فرادست در این رابطه آنهایی هستند که نماینده قدرت اخلاق رسمی و تایید شده هستند و گروههای زیردست آنهایی هستند که متهم به زیر پا گذاشتن آن اخلاقیات اند. . .

تعجب آور اینجاست که ما فقط در چنین مواردی یکجانبه نگری را مشاهده می کنیم. و این تعجب ناشی از آنستکه به سادگی می توان ملاحظه کرد که تحقیقات خیلی بیشتری در جهت عکس یعنی تایید منافع مسئولین وجود دارد."

ضمن جستجوی تعریفی عینی از مسایل اجتماعی باید مواظب تمایلاتی جهت

پذیرفتن تعاریف فراهم شده‌ای از طرف قدرتمندان باشیم. از آنجائیکه قدرتمندان ـ دولت، بازار یا موسسات دیگر ـ اطلاعات را فراهم می کنند، آنها ممکن است واقعیت‌های اجتماعی را با قصد دست کاری افکار عمومی تعریف کنند تا بتوانند اعمال و افعالی را که وضع موجود یا قدرت آنها را تهدید می کند کنترل کنند. چند مثال می تواند نشانگر تعصب، یکجانبه نگری و دست کاری افکار عمومی از طرف دولتمردان باشد: در اواسط قرن نوزده در جنوب آمریکا بردگی مسئله نبود، اما شورش بردگان مسئله بود. در همان موقع در شمال شرقی آمریکا نژادپرستی مسئله بود اما آزادیخواهی سیاهان مسئله نبود. از دیدگاه افکار عمومی آمریکا غصب زمینهای سرخپوستان مسئله نبود اما وجود سرخپوستان مسئله بود. و حال نیز وجود سازمان "سیا" در آمریکا مسئله نیست اما وجود کمونیستها مسئله است.

بنابراین انتخاب پدیده‌هائیکه توسط افکار عمومی مسئله شمرده می شوند خود دارای چندین خطر است. اول اینکه این امر به نادیده گرفتن شرایطی که برای اقشار نسبتاً ضعیف جامعه مشقت‌آور است میانجامد. بعبارت دیگر شرایط تأسف انگیزی که بر دوش اقلیت‌هاست اغلب توسط اکثریت مسئله بشمار نمی روند. و اگر جامعه‌شناسان برداشت آنان را به مثابه تعریف مسائل اجتماعی بپذیرند در حقیقت موضعی را انتخاب کرده‌اند که در آن نامساواتی را تایید کرده‌اند.

شکل دوم در پذیرفتن تعریف مسئله اجتماعی منحصراً از دیدگاه افکار عمومی، این است که توجه محقق را از آنچه که مهمترین مسئله اجتماعی بشمار می رود یعنی "نظام اجتماعی موجود" منحرف می سازد. اگر مسائل اجتماعی در چهارچوب افکار عمومی تعریف شوند آنوقت مطالعات منحصر به اعمال و رفتارهایی می شوند که نظام اجتماعی موجود را بهم می زنند. و بدین ترتیب مسئله اجتماعی نیز از خصایص افراد ناباب و ناجور شمرده می شوند نه از خصوصیات جامعه؛ لذا نارسایی ها و بی عدالتیهایی که نظام موجود آنها را دامن می زند زیر سئوال قرار نمی گیرند. بعضی موارد نظام اجتماعی موجود از قبیل تقسیم قدرت، نظام دادگستری، آموزش و پرورش کودکان اغلب در نظر عموم چندان عیبی ندارند در صورتیکه خود آن موارد ممکن است مسئله باشند همانطور که اسکولنیك و کوری[6] می گوید:

نوشته‌های مرسوم درباره مسائل اجتماعی همواره توجه‌اشان معطوف به

نشانه‌های نابسامانی اجتماعی است نه به منشأ و منبع آن نابسامانیها، و همینطور به جانیان است نه قانون، به مریض‌های روحی است نه کیفیت زندگی، به فرهنگ فقر نه غارتگریهای متمولین، به مشکل دانشجویان نه بحران در تعلیم و تربیت.

اگر نهادهای اجتماعی به مثابه منشأ مسایل اجتماعی نادیده گرفته شوند (وحتی وجود خود آن نهادها مسئله بشمار نیاید) نتیجتاً نقش قدرتمندان در جامعه نادیده گرفته می شود. مثلاً [در جامعه آمریکا] اگر توجه منحصراً روی کجروان ـ از قبیل فواحش، بزهکاران، معتادین و هم جنس گرایان ـ متمرکز شود، اعمال غیرقانونی و غیر اخلاقی افراد، گروهها و نهادهای قدرتمند بخودی خود از قلم می افتند. بدین طریق هرگونه صحبتی از خشونت‌ها و بی عدالتی های نهادی شده و پنهانی منتج از نژادپرستی، استثمار، قوانین غیر عادلانه، نظام دادگستری، بهداشت و درمان و دزدیهای کلان توسط تجار و شرکت‌های بزرگ بفراموشی سپرده می شوند.

انواع مسائل اجتماعی

برای اینکه مطالعات در زمینه مسائل اجتماعی سودمند گردد توجه بر دو نکته اساسی ضروری است: (۱) اعمال و شرایطی که هنجارها و ارزشهای موجود در جامعه را به خطر می اندازد و (۲) شرایط ناشی از عوامل اجتماعی که برای هر قشری از جامعه ایجاد مشقّت و درد (مادی و معنوی) می کند. اگرچه بحث درباره این جنبه باید در ضمن مطالعه در مورد مسئله خاص اجتماعی در نظر گرفته شود اما بی مناسبت نیست برداشتهائی از آنها را در اینجا بیان کنیم.

۱ـ جامعه‌شناسان به چند دلیل به مطالعه تعارض بین معیارهای ایده‌آل جامعه واقعیت موجود علاقه‌مندند. اولاً این روش سنتی توجه ما را به طرف محرومین و شکست خوردگان جامعه معطوف می سازد: مثل جانیان، دیوانگان، ترك تحصیل کردگان، فقرا و گدایان. جامعه‌شناسان با توضیح روندی که افراد تحت فشارهای گوناگون قرار می گیرند و مرتکب اعمال کجرو می شوند چون موقعیت آنان در ساختار اجتماعی (مثل طبقه، شغل، قومیت، نژاد ونقش اجتماعی) و موقعیت جغرافیایی آنان (مثل اندازه شهر و نوع محل زندگی و همسایگان و غیره) چنین ایجاب می کند، به شناخت‌هایی نایل آمده‌اند. با این وصف، فرضیه راهنمای ما

عبارتست از این که آنان که ارزشها و هنجارهای جامعه را زیر پا می گذارند بیماری اجتماعی نیستند بلکه قربانی [معلول] مسائل اجتماعی اند. بعبارت دیگر کجروان به مقدار متنابهی قربانی جامعه هستند و نباید همواره آنان را بخاطر کجرویشان ملامت کنیم. نظامی که آنها در آن زندگی می کنند مقصر است. توصیف شرایطی که کجروان و منحرفین در آن بسر می برند (مثل موانعی که در راه موفقیت آنان وجود دارد) می تواند بیانگر علل ارتکاب به اعمال انحرافی باشد.

دلیل دیگری که مطالعات سنتی بر چشم پوشی از هنجارهای اجتماعی تاکید می کنند این است که انحراف و کجروی در نهایت بطور هنجاری تعریف شده و بطور اجتماعی برچسب می خورد. جامعه‌شناسان علاقه‌مندند بدانند که روند اجتماعی کدام اعمال برچسب نورمال و طبیعی می زند. از آنجائیکه، بنا به تعریف مسائل اجتماعی همانها هستند که عموم می پذیرند، لذا مسائل اجتماعی نسبی هستند. بعضی رفتارها برچسب مسائل اجتماعی میخورند و بعضی دیگر (که با ارزیابی معیاری دیگر ممکن است مسئله اجتماعی باشد) چنین برچسبی نمیخورد. برای مثال: قتل یك مسئله است اما کشتن در جنگ افتخار بشمار می رود، زنان هرزه منحرفند اما مرادنی که از معاشرت آنان لذت می برند نورمال اند، آنکه از سربازی فرار می کند مجرم است اما آنکه سرباز را با رشوه فرازی می دهد سالم، مستاجری که اجاره ندهد دزد است، اما صاحبخانه‌ای که اجاره کلان می گیرد محقّ. مهمترین درسی که از این می توان آموخت این است که انحراف از خصوصیات لاینفك بعضی از رفتارهای بخصوص نیست. بلکه خصوصیاتی است که روی بعضی رفتارها توسط نظاره‌گرانی که آنرا بطور مستقیم یا غیر مستقیم مشاهده کرده‌اند اطلاق می شود. بنابراین اعضاء جامعه، و مخصوصاً قدرتمندان جامعه تصمیم می گیرند که کدام رفتارها مسائل اجتماعی هستند و کدام ها نیستند.

از گفته بالا می توان نکته دیگری استنباط کرد و آن نقش قدرتمندان در تعیین اینکه به کی برچسب منفی داده شود و به کدام نه. از آنجائیکه معیار مشخصی که مردم را در تشخیص افعال منحرف کمك کند وجود ندارد لذا بیشتر روی قانونی و غیرقانونی بودن افعال تکیه می کنند. زیرا طبق قانون بعضی افعال مستوجب تنبیه‌اند و چون قانون وسیله قدرت است، لذا اعمالی برچسب انحراف میخورند که با منافع قدرتمندان تعارض پیدا می کند. بنابراین برای درك روند برچسب گذاری، محقق

نه تنها باید هنجارها و ارزشهای جامعه را بداند بلکه باید قدرتمندان ذینفع را نیز بشناسد.

۲ـ نکته دوم که باید در مطالعات مسائل اجتماعی در نظر گرفته شود مطالعه شرایطی است که برای توده‌ای از مردم رنج و مشقت آور است. در اینجا باید روی چگونگی عملکرد جامعه و اینکه شرایط موجود به نفع کیست و به ضرر کی توجه داشت. بعبارت دیگر باید پرسید ارزشداوری نظام در کدام جهت است و پاداش‌های اجتماعی چگونه توزیع شده‌اند؟ و اینکه چه کسانی از سازماندهی بخصوص نظام تعلیم و تربیت، دادگستری و داد و ستد و. . . نفع یا ضرر می کنند. این قبیل سئوالات توجه ما را از طرف افراد به نهادهای جامعه که مولد مسائل اجتماعی اند معطوف می دارد.

مسائلی از این قبیل منشأ دردهای مادی و معنوی جامعه‌اند. این بدان معنی است که جامعه را می شود چنان ترتیب داد که در برابر بعضی از احتیاجات انسانها بی تفاوت بماند. برای نمونه بی مناسبت نیست که موقتاً فرضیه ابراهام مزلا[7] را مبنی بر اینکه همه انسانها دارای یك سلسله احتیاجات اولیه مشترکند بپذیریم. این احتیاجات اولیه عبارتند از بقا، ماوا، امنّیت، پشتیبانی (و توجه) افراد و اطرافیان، احترام و پرورش استعدادها (یعنی احتیاج به خلاقیت، مفید و بارور بودن و فعالیت موثر داشتن).

وقتیکه این احتیاجات ارضاء و اقنا نشوند افراد نسبت به جامعه و ارزشها و هنجارهای آن احساس خصومت می کنند. ناکامی خود را باشکال مختلف انزواگرایی، یا تمایل به الکل و مواد مخدر یا اعمال جنایتکارانه تند، یا تروریسم و خشونت بیان می‌کنند. آنوقت افراد سعی می کنند زندگیشان را در خارج از مرزهای کنترل و ساختار هنجاری جامعه بسازند و با این کار هم خود و هم دیگران را نابود می کنند. آنها حقاً محکوم شده و عنوان افراد "ناباب" بخود می گیرند زیر آنها در جامعهٔ "نابابی" زندگی کرده‌اند.

وقتیکه تاجری میلیونها بجیب می زند و مستمندان از ابتیاع احتیاجات اولیه زندگی محرومند، و وقتیکه فردی با اجاره و فروش زمین و آپارتمانها ثروتمند می شود و بی خانمانها دربدر دنبال اجاره کردن ماوی هستند، وقتیکه تاجری پروانه وارد کردن

اتومبیل های لوکس گران قیمت را از دولت دریافت می کند و اکثریت مردم از وسیله نقلیه مناسب محرومند و وقتیکه عده معدودی در ویلاهای قصر مانند زندگی می کنند و محله‌های فقیرنشین در دود گازوئیل و لجن غوطه می خورند یعنی اینکه جامعه "انحرافات نهادی شده" را مجاز می داند. چنین شرایطی موقعی وجود دارند که سازمانهای رسمی جامعه احتیاجات افراد را برآورده نمی کنند. اما این شرایط ضمن انتقاد اغلب از قلم می افتند و به ندرت به مثابه مسئله اجتماعی بشمار می رود. در عوض توجه را روی افرادی که ناکامی هایشان در شرایطی خارج از راههای مقبول جامعه منفدی پیدا می کنند متمرکز می سازند. لذا قصد هر محقق باید این باشد که به فرد کجرو به مثابه قربانی انحرافات نهادی شده جامعه نگاه کند.

بنابراین درك نوع توزیع قدرت در جامعه کلید درك مسایل اجتماعی است. قدرتمندان بخاطر در دست داشتن وسایل دست کاری افکار عمومی (از قبیل دستگاه قانونگذاری و رسانه‌های گروهی و غیره) نگرشی از تعریف مسائل اجتماعی که مقبول عامه است ارائه داده و تثبیت می کنند. از این رو تاکید می کنیم که توجه محققین باید روی ساختار اجتماعی باشد نه روی "افراد مسئله انگیز". توجه و تمرکز روی افراد بجای نظام اجتماعی بمعنی عوضی گرفتن علت و معلول است. اینجاست که می گوئیم هیچ نظامی مقدس نیست و از آنجائیکه منشأ اصلی مسایل اجتماعی جامعه است نه افراد، پس باید جهت حل مسائل، ساختار اجتماعی دگرگون شود.

ساختار اجتماعی به مثابه واحد تجزیه و تحلیل

افراد اغلب تمایل دارند که به مسائل اجتماعی و راه مداوای آنها از دیدگاه روانشناختی بنگرند. این امر در مورد افراد عادی، پلیس، قضات، قانونگذاران و حتی دانشمندان نیز صادق است. در نگرش روانشناختی فرد را بدون ارجاع به تقسیم غیر عادلانه ثروت و ناکامیابیهای مداوم اجتماعی که بعضی ها را نسل اندر نسل بدبخت کرده است مقصر می دانند. مثلاً سیاهان را به خاطر رفتارهای خشونت آمیزشان بدون درك محدودیتهایی که نظام اجتماعی روی تحرك اجتماعی سیاهان قایل شده مورد سرزنش قرار می دهند. آنهایی را که ترك تحصیل می کنند بدون توجه به عدم موفقیت نظام آموزشی در فراهم آوردن احتیاجات آنها، ملامت

می کنند. این قبیل طرز فکرها روشنگر این نکته است که چرا مسئولین از کمك به فراهم آوردن بهزیستی و بهداشت و برنامه‌هایی جهت جبران ناملایمات برای محرومین جامعه سرباز می زنند.

لذا لازم است که به نقد چنین دیدگاهی که در آن بجای علل مرض روی نشانه‌ها و معلول تکیه می کنند و فرد را مورد سرزنش قرار می دهند بپردازیم.

فرد مقصر است یا جامعه

سئوال اساسی در اینجا عبارت از این است که آیا مسائل اجتماعی ناشی از وجود افراد مریض است یا شرایطی که منحرفین در آن زندگی می کنند. شاید جواب صحیح در فاصله‌ای بین این دو قطب افراطی قرار گرفته باشد. اما از آنجائیکه نگرش سرزنش فرد از نفوذ و اهمیت بیشتری برخوردار است ما بررسی خود را با نقد این نگرش شروع می کنیم.

آنهایی که فرد را مقصر می دانند اغلب مسایل اجتماعی را با ارجاع به عواملی چون وجود افراد خرابکار، بی فرهنگی آدمها، بی سوادی، جهل، کم عقلی و بی اخلاقی و بی دینی منحرفین توضیح می دهند. و آنهایی که نظام اجتماعی را مقصر می دانند به وجود طبقات اجتماعی، تقسیم نابرابر ثروت، نابرابریهای اجتماعی، تبعیض، قوانین یکجانبه به نفع قدرتمندان و متمولین و نقص در نهادهای اجتماعی اشاره می کنند. اما چرا سرزنش فرد از اهمیت خاصی برخوردار است و به مثابه نگرش غالب در زمینه مسائل اجتماعی رایج می باشد؟ جواب به این سئوال در چگونگی تصور مردم از مسائل اجتماعی نهفته است. اغلب مردم مسائل اجتماعی را با رفتارهای انحرافی از هنجارها و ارزشهای جامعه تلقی می کنند. زیرا مردم اکثراً سعی در بررسی منتقدانه پدیده‌های اجتماعی ندارند و پدیده‌ها و اتفاقات استثنایی توجه‌اشانرا جلب می کند. آنان نظام اجتماعی را نه تنها مسلّم فرض می کنند بلکه بخاطر بهم پیوستگی آن با سنت‌ها و آداب و رسوم مردم آنرا با هاله مقدسی که دور آنرا فرا گرفته تصور می کنند. نتیجه منطقی چنین برداشتی این است که منحرفین منشأ پلیدیهای اجتماعی اند. آشکارترین سئوالی که در این رابطه می توان پرسید عبارتست از اینکه "چرا مردم از هنجارها و ارزش های جامعه منحرف می شوند؟" از آنجائیکه اکثر مردم خود به قانون احترام می گذارند طبیعتاً موارد استثنایی را در رابطه

با بعضی شرایط غیر عادی، از قبیل تصادف، مرض، نقص فردی، عیب در شخصیت یا کژ سازگاری می پندارند. نکته اساسی در این نگرش قرار دادن عیب در فرد منحرف و نه در ساختار اجتماعی است.

موضعی که در این نگرش گرفته شده است نتایج و پیامدهای مهمی بدنبال دارد. بی مناسبت نیست که اثرات تعبیر مسایل اجتماعی منحصراً از دیدگاه سرزنش فردی را مختصراً بررسی کنیم.

۱ـ چنین تعبیری، دولت، نظام اقتصادی، نظام طبقاتی و دیگر نهادهای اجتماعی را مبری از ملامت می انگارد. بدین ترتیب نظام موجود از حمله انتقاد در امان مانده و هرگونه سعی جهت ایجاد تغییر در نظام سیاسی و اقتصادی غالب مشکل می شود. از نتایج دیگر سرزنش فردی از مسائل اجتماعی همانا تداوم حفظ امتیازات طبقه مرفه است.

۲ـ با توسل به این نگرش نظام اجتماعی نه تنها از انتقاد در امان می ماند بلکه به مسئولین اجازه می دهد که مخالفین را به بهانه کمك کردن به جامعه، کنترل کنند؛ مثل از بین بردن یا زندانی کردن مخالفین سیاسی بنام مبارزه با تروریسم.

۳ـ نتایج دیگر نگرشی که در آن تقصیر را به گردن فرد می اندازد همانا کنترل افراد و گروهها به روش هایی است که مقبولیت عام اجتماعی دارند، مثل تبعید کجروان به زندان ها، دارالمجانین، بیمارستانهای روانی، مراکز ترك اعتیاد و . . . بدین ترتیب نه تنها افراد را مقصر مسائل اجتماعی قلمداد می کنند بلکه مزاحمین را هم یا از بین می برند و یا از معرض عام دور نگهمیدارند.

نتایج دیگر همین امر روشی است که مسائل را با مراجعه به آن و از آن طریق حلّ می کنند. یعنی اینکه اگر مسائل اجتماعی منشأ فردی دارند لذا حل مسائل را باید در تغییر افرد جستجو کرد. چنین تعبیری درمان نابسامانیها را در ایجاد تغییر در افراد و نه در نظام اجتماعی مشروعیت می دهد. تحت چنین برخوردی ارزشها و هنجارهای جامعه از کشیده شدن بزیر سئوال در امان می مانند.

۴ـ يك نتیجه دیگر سرزنش فردی تشویق و ترویج افسانه اختیار فردی در انتخاب روش زندگی و سرنوشت خویش است. چنین برخوردی توجیه‌گر ایده‌ئولوژی "داروینیسم اجتماعی" است مبنی بر اینکه طبقات و نابرابریها ناشی از تفاوتها در استعدادها و میزان سعی و جهد خود افراد است. با این منطق علت فقر همانا تنبلی و

احمقی و انگل بودن خود فرد است. لذا فرد تهی دست جز خود نباید کسی را ملامت کند.

باید مواظب بود که موضع نقطه مقابل یعنی موضع سرزنش نظام اجتماعی نیز با خطراتی همراه است.

۱ـ اول اینکه آن بخشی از حقیقت است نه تمام حقیقت. مسائل اجتماعی اغلب پیچیده بوده و هم از عوامل فردی و هم از عوامل اجتماعی نشأت می گیرند. مسلماً افراد کینه‌توز و بدخواهی به دلایل صرفاً روانی وجود دارند. تشخیص و درمان این قبیل پریشانیها کار روانشناس است. اما بیشتر آنچه که برچسب انحراف می خورد از فراورده‌های شرایط اجتماعی است.

۲ـ خطر دیگری که موضع سرزنش نظام اجتماعی به همراه دارد این است که توضیحی سفت و سخت و جبرگرایانه از مسائل ارائه می دارد. افراط در این موضع به برخورد با افراد به مثابه مهره‌هایی که توسط محیط اجتماعی کنترل شده‌اند می انجامد. از آنجائیکه افراد ممکن است از بین آلترناتیوها (شق های رفتاری) یکی یا برخی را انتخاب کنند لذا یك دید متوازن و متعادل لازم است. تاکید بیش از اندازه روی نظام اجتماعی، افراد را از مسئولیت اعمالشان تبرئه می کند و اگر این موضع جدی گرفته شود پیامدش این خواهد بود که جامعه هرگز نتواند کجروان را محدود کند. نتیجه چنین کِاری هرج و مرج و آنارشی خواهد بود.

* * *

علی رغم این خطرات ما معتقدیم که موضع سرزنش نظام اجتماعی باید نگرش اصلی جامعه شناسان در مسائل اجتماعی باشد. یکی از دلایل این توصیه این است که سرزنش فردی و مقصر شمردن فرد خود نگرش غالب و حاکم در جامعه است. از آنجائیکه شهروند متوسط، پلیس، قانونگذار، دانشمندان علوم اجتماعی و قضات همه تمایل دارند که مسائل اجتماعی را از دیدگاه روانشناختیِ تعبیر و تفسیر کنند لذا موازنه‌ای در این زمینه لازم است. وانگهی، همانطور که قبلا اشاره شد، سرزنش فردی خطراتی دارد که دارای پیامدهای منفی است و افراد باید از نتیجه و پیامدهای ایده‌ئولوژی (نگرش) خود آگاه باشند.

دلیل دیگر برای توجیه نگرش سرزنش اجتماعی این است که موضوع مسایل اجتماعی فرد نیست، فرد موضوع مطالعه زمینه روانشناسی است. کار

جامعه‌شناسان کشف عوامل اجتماعی است که روی رفتارهای (اجتماعی) تأثیر می گذارند. این کار مستلزم تجزیه و تحلیل منتقدانه ساختار اجتماعی است. اصولاً ایجاد یك موضع نقادانه از مهمترین اجزاء تشکیل دهنده نگرش جامعه شناختی است. جامعه‌شناس معمولاً به پشت پرده نگاه می کند و نتایج مثبت و منفی ترتیبات اجتماعی را ارزیابی می کند. سئوالی که یك جامعه‌شناس پیوسته می پرسد عبارت از اینستکه: چه کسی یا کسانی از شرایط و ترتیبات موجود نفع می برند و چه کسانی نفع نمی برند؟ باین دلیل است که رابطه نزدیکی بین نگرش جامعه‌شناختی و موضع سرزنش اجتماعی وجود دارد.

دلیل نهائی برای انتخاب نگرش سرزنش اجتماعی این است که چهارچوبهای نهادی جامعه خود منشأ اغلب مسائل اجتماعی (از قبیل نژادپرستی، آلودگی محیط زیست، توزیع نابرابر فرصت‌ها و منابع، فقر، جنگ و . . .) هستند. تمرکز انحصاری روی فرد فشارهای ناشی از نابرابری در نظام و مقاومت در مقابل تغییر را نادیده می گیرد. یك فرضیه اساسی و راهنما در زمینه مطالعات مسائل اجتماعی این است که، نهادهای اجتماعی خود ساخت انسانها هستند (و بنابراین مقدس نیستند) و آنها هر زمانی که احتیاجات انسانهایی را که بخاطرشان ساخته شده‌اند برآورد نکنند باید دگرگون شوند. همانطور که اسکولنیك و کوری می گویند:

"تصور دموکراتیك از جامعه مبنی بر این است که نهادها جهت خدمت به مردم بوجود آمده‌اند نه برعکس (خدمت مردم به نهادها). بنابراین نهادها در مقابل انسانهائیکه روی زندگیشان اثر می گذارند مسئولند. وقتیکه نهادی ـ حتی مقدس ترین نهادها ـ با احتیاجات انسانها تعارض پیدا کند فرضیات دموکراتیك و منطق انسانی حکم می کند که آن نهاد یا باید دگرگون شود و یا ملغی گردد."

بنابراین ما باید ساختار اجتماعی را به عنوان واحد تجزیه و تحلیل مطالعات خود قرار دهیم. قبول و ادامه مطالعات مسائل اجتماعی از این نگرش اولین قدم در جهت انسانی کردن جامعه است. هدف نهایی دانشمندان باید ارائه راه حل (برمبنای تئوری و تحقیق) برای آن مسائلی باشد که از آنها شاکی هستند. چنین هدفی آنان را بسوی سئوالات تحقیقی متفاوت‌تر از آنچه که قبلاً معمول بود راهبری می کند.

لازمه این امر مطالعه نه تنها ضعفا و مردم عادیست بلکه مستلزم مطالعه قدرتمندان نیز هست.

** پی نوشتها و مآخذ:

1. Eitzen, Stanely D. *Social Problems*. Allyn and Bacon Inc. Bostan (1980). pp 2-15.
2. maladjusted
3. mental disorder
4. Ralph Linton
5. Becker
6. Skolnick and Currie
7. Abraham Maslow

۲۱

مقایسهٔ نقش وندهای شخصی در فارسی میانه، کردی و فارسی امروز [۱]

ایران کلباسی

وندهای شخصی (Personal affix) در سه زبان ذکر شده در بالا، از نظر صوری به صورت‌های زیرند:

فارسی میانه:

۱	۲	۳	
-am/-ēm	ham	-am	اول شخص مفرد
-ē (h)	hē (h)	-at	دوم شخص مفرد
-at/-ēt	-∅	-aš	سوم شخص مفرد
-ēm	hēm	-mān	اول شخص جمع
-ēt	hēt	-tān	دوم شخص جمع
-and/-ēnd	hand	-šān	سوم شخص جمع

کردی:

۱	۲	۳	
-im	-im	-im	اول شخص مفرد
-î (t)	-î (t)	-it	دوم شخص مفرد
-ā (t)/-ē (t)	-∅	-î	سوم شخص مفرد

اول شخص جمع	-mān	-în	-în
دوم شخص جمع	-tān	-in	-in
سوم شخص جمع	-yān	-in	-in

فارسی امروز:

اول شخص مفرد	-am	-am	-am
دوم شخص مفرد	-at	-i	-i
سوم شخص مفرد	-aš	-∅	-ad
اول شخص جمع	-emān	-im	-im
دوم شخص جمع	-etān	-id	-id
سوم شخص جمع	-ešān	-and	-and

در ابتدا نقش این وندها را در فارسی میانه مورد بررسی قرار می دهیم و سپس به کردی و فارسی امروز می پردازیم.

الف ـ فارسی میانه

ـ وندهای شماره ۱ در فارسی میانه با افعال لازم و متعدی در زمان حال[3] می آیند، همیشه در نقش فاعلی اند و جایشان در پایان فعل است:

(لازم) ōhrmazd i hamē būt-∅ ut hamē bav -ēt

سوم شخص مفرد فاعلی ۱ـ سوم شخص مفرد فاعلی ۲ـ

هرمزد که همیشه بود و همیشه خواهد بود (ف. م. ۱۴۵)[4]

(متعدی) ut Pursīt kū čē hamē Vēn-ēt

سوم شخص مفرد فاعلی ۱ـ

و پرسید شما چه می بینید؟ (ف. م. ۱۳۱)

ـ وندهای شماره ۲ (و یا افعال معین) در فارسی میانه با افعال لازم در زمان گذشته در نقش فاعلی می آیند و با افعال متعدی در زمان گذشته در نقش مفعولی (مستقیم و غیرمستقیم) و جایشان همیشه در پایان فعل است:

(لازم) raft-ham (ف. م. ۱۴۶) رفتم.

اول شخص مفرد فاعلی ۲ـ

raft-hē (ف. م. ۱۴۶) رفتی.

دوم شخص مفرد فاعلی ۲ـ

(متعدی) ēn zan ı-t o man dād frēt -ham

اول شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم - دوم شخص مفرد فاعلی ۳-

این زنی که به من دادی فریفتم (= فریفت مرا). (م. ۴۵)[5]

(متعدی) Kē āgāhē nīd-hē Kū brahnag hē

دوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم -

که آگاهانیدت که برهنه هستی؟ (م. ۴۵)

(متعدی)u-m xūbīhā awiš guft ud handarzēnīd-hē

دوم شخص مفرد مفعولی ۲ غیرمستقیم - اول شخص مفرد فاعلی ۳-

و به خوبی به تو گفته‌ام و اندرز داده‌ام. (م. ۴۶)

وندهای شماره ۳ در فارسی میانه دارای چهار نقش‌اند: فاعلی، مفعول مستقیم، مفعول غیرمستقیم، ملکی.

۱- فاعلی که در این نقش با افعال متعدی در زمان گذشته می‌آیند، جایشان پس از حروف ربط (و یا موصول) است و اگر این اجزاء در جمله نباشد به پایان فعل می‌چسبند:

- پس از حروف ربط:

(متعدی) pāpak kā-š ān saxuan ašnūt

سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

وقتی که پاپك این سخنان را شنید. (ف. م. ۸۰)

(متعدی) dānist kū ān xuamn i-m dīt rāst būt -∅

سوم شخص مفرد فاعلی ۲- اول شخص مفرد فاعلی ۳-

او دانست آن خوابی که من دیده‌ام راست بود. (ف. م. ۱۴۸)

- پس از فعل:

(متعدی) guft-aš ohrmazd

سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

اورمزد گفت. (م. ۴۵)

۲- مفعول مستقیم که با افعال متعدی در زمان حال می‌آیند و جایشان پس از حروف ربط است:

(متعدی) tāk-tān man bē amurz -am

اول شخص مفرد فاعلی ۱- دوم شخص جمع مفعولی ۳ مستقیم -

تا من شما را بیامرزم. (ف. م. ۸۵)

۳- مفعول غیرمستقیم که با افعال متعدی و لازم در زمان گذشته و حال می آیند و جایشان پس از حروف اضافه و ربط است[۶]:

(متعدی) ān kē ēn xuamn pat-aš dīt

سوم شخص مفرد مفعولی ۳ غیرمستقیم -

آنکه این خواب را برایش دیدی. (ف. م. ۸۷)

۴- ملکی که با افعال لازم و متعدی در زمان حال و گذشته می آیند و جای آنها پس از حروف ربط و اضافه است:

- پس از حروف ربط:

(با فعل رابطه و یا حذف آن) u-m māt spandarmat, u-m pit ōhrmazd

اول شخص مفرد ملکی ۳- اول شخص مفرد ملکی ۳-

و مادر من سپندرمت و پدر من هرمزد است. (ف. م. ۸۳)

- پس از حرف اضافه:

(لازم) ut ō-mān har 2-ān sūt afkārīhā

اول شخص جمع ملکی ۳-

و ما هردو را (= به هردوی ما) سود بسیار خواهد رسید. (ف. م. ۸۳)

ب - کردی[۷]

- وندهای شمارهٔ ۱ در کردی با افعال لازم و متعدی در زمان حال می آیند، همیشه در نقش فاعلی اند و جایشان در پایان فعل است:

(لازم) aspaka akaw-ēt

سوم شخص مفرد فاعلی ۱-

اسب می افتد.

(متعدی) min to anēr-im

اول شخص مفرد فاعلی ۱-

من ترا می فرستم.

- وندهای شماره ۲ در کردی چهار نقش دارند: فاعلی، مفعول مستقیم،

مفعول غیرمستقیم، ملکی.

۱ـ فاعلی که با افعال لازم در زمان گذشته می آیند و جایشان در پایان فعل است:

(لازم) pyāwaka hāt-∅

سوم شخص مفرد فاعلی ۲ـ

مرد آمد.

۲ـ مفعول مستقیم که با افعال متعدی در زمان گذشته می آیند و جایشان در پایان فعل است:

(متعدی) xwā bo min-i nārd -ît

دوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم ـ سوم شخص مفرد فاعلی ۳ـ

خدا برای من فرستادت.

اگر در این نقش با وندهای فاعلی شماره ۳ بطور متوالی قرار گیرند جایشان همیشه بعد از وند فاعلی است[۸]:

nārd-mān -ît

دوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم ـ اول شخص جمع فاعلی ۳ـ

فرستادیمت.

۳ـ مفعول غیرمستقیم که نیز با افعال متعدی در زمان گذشته می آیند و جایشان در پایان فعل است:

xwā to-î bo nārd -im

اول شخص مفرد مفعولی ۲ غیرمستقیم ـ سوم شخص مفرد فاعلی ۳ـ

خدا ترا برایم فرستاد.

اگر مفعول مستقیم و غیرمستقیم بطور متوالی قرار گیرند مفعول مستقیم همیشه پس از مفعول غیرمستقیم می آید:

(متعدی) bo-î nārd -im -ît

دوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم ـ اوّل شخص مفرد مفعولی ۲ غیرمستقیم ـ سوم شخص مفرد فاعلی ۳ـ

خدا برای من فرستادت.

از این رو می توان جای ∅ـ (وند سوم شخص مفرد) را وقتی که مفعول مستقیم

و یا غیرمستقیم باشد خود به خود حدس زد:

xwā bo-î nārd -Ø -ît

دوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم - سوم شخص مفرد مفعولی ۲ غیرمستقیم - سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

خدا برایش فرستادت.

xwā bo-î nārd -ît -Ø

سوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم - دوم شخص مفرد مفعولی ۲ غیرمستقیم - سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

خدا برایت فرستادش.

(متعدی) xwā lē-î sand -Ø -Ø

سوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم - سوم شخص مفرد مفعولی ۲ غیر مستقیم - سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

خدا ازش گرفتش (= خدا او را از او گرفت).

۴- ملکی که با افعال متعدی در زمان گذشته می آیند و جایشان همیشه در پایان فعل است:

(متعدی) aw utumbîlaka-î frošt -in

دوم شخص جمع ملکی ۲- سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

او اتومبیل شما را فروخت.

- وندهای شماره ۳ در کردی دارای چهار نقش اند: فاعلی، مفعول مستقیم، مفعول غیرمستقیم، ملکی.

۱- فاعلی که با افعال متعدی در زمان گذشته می آیند[9] و جای آنها پس از اجزاء مختلف جمله است (مفعول مستقیم، غیرمستقیم و حروف اضافه) و اگر چنین اجزائی در جمله وجود نداشته باشد به پایان فعل می چسبند:

- پس از مفعول مستقیم اسمی:

(متعدی) aw kitēbakān-î nārd

سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

او کتابها را فرستاد.

- پس از مفعول مستقیم ضمیری:

aw to-î nārd

سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

او ترا فرستاد.

- پس از مفعول مستقیم گروهی :

aw utumbîlaka î ēwa-î frōšt (متعدی)

-۳ سوم شخص مفرد فاعلی

او اتومبیل شما را فروخت .

- پس از مفعول غیرمستقیم اسم :

xwā la mirzā-î sand -∅ (متعدی)

-۳ سوم شخص مفرد فاعلی - سوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم

خدا از میرزا گرفتش .

- پس از مفعول غیرمستقیم ضمیری (منفصل) :

aw bo ēma-î nārd (متعدی)

-۳ سوم شخص مفرد فاعلی

او برای ما فرستاد .

پس از مفعول غیرمستقیم ضمیری (متصّل)

to bo-mān -it nūsî (متعدی)

دوم شخص مفرد فاعلی ۳- اول شخص جمع مفعولی ۳ غیرمستقیم -

تو به ما نوشتی .

- پس از مفعول مستقیم وقتی مفعول مستقیم و غیرمستقیم به طور متوالی قرار گیرند :

xwā awān-î la min sand (متعدی)

-۳ سوم شخص مفرد فاعلی

خدا آنها را از من گرفت .

- پس از حرف اضافه :

xwā lē-î sand -im -in

سوم شخص جمع مفعولی ۲ مستقیم - اول شخص مفرد مفعولی ۲ غیرمستقیم - سوم شخص مفرد فاعلی ۳-

خدا از من گرفتشان .

- و بالأخره در پایان فعل :

ēma nārd-mān (متعدی)

-۳ اول شخص جمع فاعلی

ما فرستادیم .

۲ـ مفعول مستقیم که با افعال متعدی در زمان حال می آیند و جای آنها در پایان اجزاء مختلف جمله جز فعل است :

ـ پس از مفعول غیرمستقیم اسمی :

bo mirzā-î anēr -in

سوم شخص جمع فاعلی ۱ـ سوم شخص مفرد مفعولی ۳ مستقیم ـ

برای میرزا می فرستندش .

ـ پس از مفعول غیرمستقیم ضمیری (منفصل) :

bo ēma-î anēr -in

سوم شخص جمع فاعلی ۱ـ سوم شخص مفرد مفعولی ۳ مستقیم ـ

برای ما می فرستندش .

ـ پس از مفعول غیرمستقیم ضمیری (متصّل) :

bo-tān -î ahēn -în

اول شخص جمع فاعلی ۱ـ سوم شخص مفرد مفعولی۳ مستقیم ـ دوم شخص جمع مفعولی ۳ غیرمستقیم ـ

برایتان می آوریمش .

ـ پس از پیشوند فعلی :

a-t-nēr -im

اول شخص مفرد فاعلی ۱ـ دوم شخص مفرد مفعولی ۳ مستقیم ـ

می آورمت .

۳ـ مفعول غیرمستقیم که با افعال متعدی در زمان گذشته و حال می آیند و همچنین با افعال لازم (گذشته و حال) در نقش قیدی ظاهر می شوند، جایشان در پایان اجزاء مختلف جمله و همچنین پس از حروف اضافه است و ضمناً در پایان فعل نمی آیند :

ـ پس از مفعول مستقیم اسمی :

(متعدی) hangwîn-tān bo ahēn -în

اول شخص جمع فاعلی ۱ـ دوم شخص جمع مفعولی ۳ غیرمستقیم ـ

عسل را برایتان می آوریم .

ـ پس از مفعول مستقیم ضمیری :

xwā aw-mān bo anēr -ēt

سوم شخص مفرد فاعلی ۱ـ اول شخص جمع مفعولی ۳ غیرمستقیم ـ

خدا اورا برای ما می فرستد .

ـ پس از حروف اضافه

aw bo-tān ahēn -ēt

سوم شخص مفرد فاعلی ۱ـ دوم شخص جمع مفعولی ۳ غیر مستقیم ـ

او برایتان می آورد .

(لازم) min lē-t atirs -im

اوّل شخص مفرد فاعلی ۱ـ دوم شخص مفرد قیدی ۳ـ

من از تو می ترسم .

۴ـ ملکی که با افعال لازم و متعدی در زمان حال و گذشته می آیند و جای آنها پس از مضاف است :

(متعدی) utumbî laka-tān afrōš -ēt

سوم شخص مفرد فاعلی ۱ ـ دوم شخص جمع ملکی ۳ـ

اتومبیلتان را می فروشد .

utumbî laka-tān -î frōšt

سوم شخص مفرد فاعلی ۳ـ دوم شخص جمع ملکی ۳ـ

اتومبیلتان را فروخت .

ج ـ فارسی امروز

ـ وندهای شماره ۱ در فارسی امروز با افعال لازم و متعدی در زمان حال می آیند، همیشه در نقش فاعلی اند و جایشان در پایان فعل است :

(لازم) mirav-a d

سوم شخص مفرد فاعلی ۱ـ

می رود .

(متعدی) mixor-a d

سوم شخص مفرد فاعلی ۱ـ

می خورد .

ـ وندهای شماره ۲ در فارسی امروز با افعال لازم و متعدی در زمان گذشته می آیند، همیشه در نقش فاعلی اند و جایشان نیز در پایان فعل است:

raft-∅ (لازم)

۲ـ سوم شخص مفرد فاعلی

رفت.

xord-∅ (متعدی)

۲ـ سوم شخص مفرد فاعلی

خورد.

ـ وندهای شماره ۳ در فارسی امروز در سه نقش ظاهر می شوند[۱۰]: مفعول مستقیم، مفعول غیرمستقیم، ملکی.

۱ـ مفعول مستقیم که با افعال متعدی در زمان گذشته و حال می آیند و جایشان در پایان فعل است:

zad-am -aš (متعدی)

۲ـ اول شخص مفرد فاعلی ـ ۳ مستقیم سوم شخص مفرد مفعولی

زدمش.

mizan - am - aś

۱ـ اول شخص مفرد فاعلی ـ ۳ مستقیم سوم شخص مفرد مفعولی

می زنمش.

توضیح اینکه وقتی فعل ترکیبی (مشتق یا مرکب) باشد این وندها در این نقش در پایان جزء غیرفعلی می آیند:

برش می دارم. (فعل مشتق)

bar-aš midār -am

ـ ۳ مستقیم سوم شخص مفرد مفعولی ـ۱ اول شخص مفرد فاعلی

کشفش کردم. (فعل مرکب)

kašf-aš kard -am

ـ ۳ مستقیم سوم شخص مفرد مفعولی ـ۲ اول شخص مفرد فاعلی

۲ـ مفعول غیرمستقیم که با افعال متعدی در زمان حال و گذشته می آیند و نیز با افعال لازم (گذشته و حال) در نقش قیدی ظاهر می شوند و جایشان پس از حروف

اضافه است:

(متعدی) az-aš gereft -am

اول شخص مفرد فاعلی ۲- سوم شخص مفرد مفعولی ۳ غیرمستقیم -

ازش گرفتم[۱۱].

(لازم) az-am mitars -ad

سوم شخص مفرد فاعلی ۱- اول شخص مفرد قیدی ۳-

ازم می ترسد.

۳- ملکی که با افعال لازم و متعدی در زمان حال و گذشته می آیند و جای آنها پس از مضاف است:

(متعدی) dast-aš rā gereft -am

اول شخص مفرد فاعلی ۲- سوم شخص مفرد ملکی ۳-

دستش را گرفتم.

(لطفاً به جدول صفحهٔ بعد توجه فرمائید)

نتیجه‌گیری:

۱- وندهای شماره ۱ از نظر نقش و محّل قرار گرفتن در هر سه زبان یکسانند.

۲- وندهای شماره ۲ از نظر نقش و محّل قرارگرفتن در فارسی میانه و کردی یکسانند با این تفاوت که در فارسی میانه نوع ملکی آن دیده نشده است[۱۲]. از طرفی فارسی امروز از این وندها فقط در نقش فاعلی استفاده می کند.

۳- وندهای شماره ۳ از نظر نقش در فارسی میانه و کردی یکسانند و تنها اختلاف آنها در جای آنهاست. ضمناً فارسی امروز (گونه نوشتاری) از این وندها در نقش فاعلی استفاده نمی کند ولی از نظر سایر نقش ها با فارسی میانه و کردی یکسان است و تنها اختلافش با آنها نیز در محّل قرار گرفتن وندهاست.

**** پی نوشتها و مأخذ:**

۱. فارسی امروز، گونهٔ نوشتاری آن در نظر گرفته شده است.

۲. اینها صورتهائی از فعل "هستن" اند که در فارسی میانه به صورت فعل معین با دسته‌ای از افعال می آمده‌اند وبیان کنندهٔ شخص و عدد فعل بوده‌اند.

۳. این وندها در حال اخباری و التزامی این زبان مختصر اختلافی با هم دارند.

۴. دستورزبان فارسی میانه، تألیف و. س. راستار گویوا، ص ۱۴۵.

شماره وندها	نام زبان	نقش وندها	با فعل لازم	با فعل متعدی	محل قرار گرفتن وند
۱	فارسی میانه	فاعلی	حال	حال	پایان فعل
	کردی	فاعلی	حال	حال	پایان فعل
	فارسی امروز	فاعلی	حال	حال	پایان فعل
۲	فارسی میانه:	فاعلی	گذشته	-	پایان فعل
		مفعول مستقیم	-	گذشته	پایان فعل
		مفعول غیرمستقیم	-	گذشته	پایان فعل
	کردی:	فاعلی	گذشته	-	پایان فعل
		مفعول مستقیم	-	گذشته	پایان فعل
		مفعول غیرمستقیم	-	گذشته	پایان فعل
		ملکی	-	گذشته	پایان فعل
	فارسی امروز:	فاعلی	گذشته	گذشته	پایان فعل
۳	فارسی میانه:	فاعلی	-	گذشته	پس از حروف ربط و پایان فعل
		مفعول مستقیم	-	حال	پس از حروف ربط
		مفعول غیرمستقیم	حال و گذشته با مفهوم قیدی	حال و گذشته	پس از حروف اضافه و ربط
		ملکی	حال و گذشته	حال و گذشته	پس از حروف اضافه و ربط
	کردی:	فاعلی	-	گذشته	پس از اجزاء مختلف و پایان فعل
		مفعول مستقیم	-	حال	پس از اجزاء مختلف بجز پایان فعل
		مفعول غیرمستقیم	حال و گذشته با مفهوم قیدی	حال و گذشته	پس از اجزاء مختلف بجز پایان فعل
		ملکی	حال و گذشته	حال و گذشته	پس از مضاف
	فارسی امروز:	مفعول مستقیم	-	حال و گذشته	پایان فعل یا جزء غیر فعلی آن
		مفعول غیرمستقیم	حال و گذشته با مفهوم قیدی	حال و گذشته	پس از حروف اضافه
		ملکی	حال و گذشته	حال و گذشته	پس از مضاف

۵. مکنزی، سال ۱۹۶۴، ص ۴۵.

۶. با افعال لازم و یا فعل رابطه با مفهوم قیدی میآیند:

čē-t ēt hast masist rāh (فعل رابطه)

دوم شخص مفرد قیدی۳-

چه این تو را (= برای تو) هست بزرگترین راه. (ف. م. ۸۱)

۷. نوع کردی انتخاب شده در این مقاله "سلیمانیه" است.

۸. فقط در یك مورد استثناست و آن وقتی است که وند فاعلی سوم شخص مفرد باشد که در اینصورت وند فاعلی پس از وند مفعولی می آید. (مکنزی ۱۹۶۱)

فرستادش.

nārd- ∅

سوم شخص مفرد فاعلی ۳- سوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم -

فرستادیمش.

mārd-mān -∅ (متعدی)

سوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم - اول شخص جمع فاعلی ۳ -

۹. فعل Wîstin "خواستن" تنها فعلی است که نه تنها در زمان گذشته بلکه در زمان حال نیز از این وندها به عنوان فاعلی استفاده می کند:

می خواهمت.

a-mān-awe -ît

دوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم - اول شخص جمع فاعلی ۳-

می خواستمت.

a-mān -wîst-ît (متعدی)

دوم شخص مفرد مفعولی ۲ مستقیم - اول شخص جمع فاعلی ۳-

۱۰. سوم شخص مفرد و جمع این وندها در بعضی از لهجه ها در نقش فاعلی نیز ظاهر می شوند و جالب اینکه گاهی با وندهای شمار ۱ و ۲ نیز همراه می گردند، یعنی اینکه دو وند فاعلی به دنبال هم می آیند:

نیستند. niss-and-ešun (اصفهانی) — گفت. goft-∅-eš (طهرانی)

رفتند. raft-and-e˘sun — می آید. miyā-d-eš

کجاست؟ Ku-š/Ku-š-e

این است. in (h) ā-š/in (h) ā-š-e

کجایند؟ Ku-šun

اینهایند. inā-šun

در طهرانی نیز گاهی دو وند از یك نوع (هردو شماره ۳) به دنبال هم در نقش فاعلی می آیند، مانند: Ku-š-eš (کجاست؟), in (h) ā-š-eš (این است) وگاهی š صرفاً به عنوان یك همخوان میانجی ظاهر می شود، مانند: Ku ī-(š) (کجائی؟) Ku (š)-an (کجایند؟) īnā (š)-an (اینهایند).

وبالأخره گویا در شهرستانهای قم و قزوین صورت های "رفتیمان"، "رفتتیان" (اول شخص و دوم شخص جمع) نیز به کار می رود (تکوین زبان فارسی، علی اشرف صادقی ص ۳۶).

۱۱. فارسی نوشتاری بیشتر ترجیح می دهد که به جای وندهای شماره ۳ از ضمایر شخصی آزاد استفاده کند، مثلاً "او را زدم" به جای "زدمش" و یا "از او گرفتم" بجای "ازش گرفتم".

۱۲. این احتمال وجود دارد که در این نقش نیز بکار می رفته اند ولی در متون مورد استفاده نگارنده وجود نداشته اند.

منابع :

Mackenzie, D.N. 1961. *Kundish dialect studies*, I, london, oxford university press.
Mackenzie; D.N. 1964. "The Indirect Affectee in Pahlavi". Dr. J.M. Unvala Memorial Volume. Bombay.
Boyce, M. 1964." Some Middle Persian and Parthian constructions with Governed Pronouns". Dr. J.M. Unvala Memorial Volume. Bombay.
Edmonds, C.J. 1955. " Prepositions and Personal Affixes in Southern Kundish", B.SOAS. Vol. XVII, Part 3.
Amin W.O. 1980." Aspects of the Verbal construction in Kundish". SOAS. London, M. Ph. L thesis.

ـ راستاگویوا، و. س. دستور زبان فارسی میانه، ترجمه دکتر شادمان، ولی الله، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.

ـ ناتل خانلری، پرویز، تاریخ زبان فارسی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۵۰.

۲۲

از گردآوری نسخ تا تصحیح انتقادی *

نوشتهٔ: رنه ولك/اوستین وارن　　　　ترجمهٔ: پرویز مهاجر/ضیاء موحد

اشاره

ترجمهٔ عنوان اصلی این مقاله "منظم و محرز کردن شواهد" است که برای وضوح بیشتر به جای آن، عنوان بالا را برگزیده‌ایم. بنابر مقدمهٔ کتاب، نویسندهٔ این فصل، رنه ولك، از مردان معتبر و شناخته شدهٔ این قرن در نقد ادبی و تاریخ ادبیات است. در این فصل رنه ولك مراحل تصحیح انتقادی یك اثر را شرح می‌دهد و آنچه این شرح را خواندنی می‌کند اشاره‌های فراوان و جالب او به چگونگی انجام این کار در ادبیات غرب است. این فصل تصویر روشنی از کار تصحیح و تنقیح متون و ارزش نهائی این کار را به دست می‌دهد.

دربارهٔ ترجمه

ترجمهٔ کامل کتاب نظریهٔ ادبیات را، که از آثار کلاسیك نقد ادبی به شمار

---

* مقالهٔ حاضر ترجمهٔ فصل ششم از کتاب زیر است:

R. Wellek & A. Warren, *Theory of Literature*, 3rd ed. Penguin Books, 1968.

می‌رود، به پیشنهاد زنده یاد دکتر پرویز مهاجر در سال ۱۳۵۰ با یکدیگر شروع کردیم و آن را در مدتی نزدیك به دو سال به پایان رساندیم. ترجمهٔ دو فصل آن نیز در جُنگ اصفهان (شمارهٔ ۱۰) و ماهنامهٔ رودکی (مرداد ۱۳۵۱، شمارهٔ ۱۰) به چاپ رسید. بنا بود ترجمهٔ کامل آن نیز به چاپ برسد که این کار انجام نشد. پرویز مهاجر در زمستان ۱۳۵۴ دیده از جهان فرو بست و با مرگ او جامعهٔ فرهنگی ما زباندانی زبان شناس و یکی از منتقدان کم مانند شعر و ادب را از دست داد.

این ترجمه براساس ترجمهٔ مشترك ما از فصل ششم آن کتاب است. در مقابلهٔ مجدد دست نوشتهٔ خود از این فصل تجدید نظرهایی نیز در آن کرده‌ام. اما این تجدید نظرها چندان نبوده‌اند که از سهم اساسی پرویز مهاجر در ترجمهٔ آن چیزی کاسته شود.

یکی از نخستین هدفهای تحقیق، گردآوری مصالح، زدودن دقیق تأثیرات زمان، بررسی مسائلی چون اعتبار نسخه، تاریخ نگارش و تعیین نویسندهٔ آن است. برای حل این مسائل ذکاوت و تلاش بسیار به کار رفته است اما محقق ادبیات باید بداند که این کوششها مقدمه‌ای بر هدف نهایی تحقیق است. غالباً اهمیت این کارها بسیار زیاد است زیرا بدون آنها تحلیل انتقادی و فهم تاریخی لامحاله ناقص می‌ماند. این گفته در مورد سنتهای نیمه مکشوف مانند سنت ادبیات انگلو ـ ساکسون صدق می‌کند، اما در اهمیت این مطالعات برای محقق عصر جدید، که به معنای ادبی آثار می‌پردازد، نباید غلو کرد. این مطالعات را یا بی جهت به علت ادیب مآبانه بودنشان به استهزا گرفته‌اند یا به سبب دقت واقعی یا ظاهریشان سخت بزرگ داشته‌اند. دقت تامّی که در حل این مسائل به کار رفته است همیشه نظر بسیاری را که، صرف نظر از اهمیت نهائی این کارها، از شیوه‌های منظم و ریزه‌کاریها لذت می‌برند به خود معطوف کرده است. بر این مطالعات فقط هنگامی می‌توان خرده گرفت که مقام سایر انواع تحقیق را غصب کنند و به تخصصی بدل شوند که خود را بیرحمانه به هر محقق ادبی تحمیل کنند. بعضی از آثار ادبی با موشکافی ویراسته شده‌اند، قطعاتی با تفصیل تمام تصحیح شده و موضوع بحث قرار گرفته‌اند که از نظرگاه ادبی یا تاریخی ابداً ارزش بحث را ندارند و اگر هم داشته باشند تنها آن نوع توجه به آنها شده که خاص منتقدان متون است. این اعمال نیز، مانند سایر اعمال بشری، غالباً به خودی خود هدف می‌شوند.

در میان این کوششهای مقدماتی باید میان دو گونه کار اختلاف مرتبه قائل شد:

(۱) گردآوری و آماده سازی متن، (۲) مسائلی مانند تاریخ نگارش، درجهٔ اعتبار، تعیین مؤلف، همکاران مؤلف، تجدید نظر و غیره که معمولاً با اصطلاح "نقد برتر" توصیف می شوند، اصطلاح کم و بیش نامناسبی که از مطالعات انجیلی اقتباس شده است.

بهتر است مراحل مختلف این کوششها را بشناسیم. نخستین مرحله گردآوری و فراهم آوردن مواد است، خواه چاپی خواه خطی. در تاریخ ادبیات انگلیسی این کار تقریباً به انجام رسیده است، اگرچه در این قرن کشف چند اثر نسبة مهم مانند *The Book of Margery Kompe* و کتاب مدوال[2] به نام *Flugens and Lucrece* و کتاب کریستوفراسمارت[3] به نام *Rejoice in the Lamb* (شادی از برّه) دانش ما را در تاریخ شعر و عرفان انگلیسی افزایش داده است. البته کشف مدارک حقوقی و خصوصی که ممکن است ادبیات انگلیس یا دست کم زندگی نویسندگان انگلیسی را روشن کند، پایان نمی گیرد. در دهه‌های اخیر کشفیات لسلی هوستون[4] در مورد مارلو[5] و بازیابی دست نوشته‌های باسول[6] مثالهای خوبی در این مورد هستند. در ادبیات اقوام دیگر امکانات کشفیات تازه ممکن است بسیار بیشتر باشد، به ویژه در جاهایی که کمتر چیزی به نوشته درآمده است.

در ادبیات شفاهی فراهم آوردن مواد دشواریهای خاص خود را دارد، مثل یافتن آواز خوان یا ناقل توانا و توانایی و مهارت در وارد کردن او به خواندن و نقل کردن، روش ضبط نقل او با دستگاههای صوتی یا آوانویسی و بسیاری دیگر از این قبیل. در پیدا کردن دستنویسها با دشواریهای صرفاً عملی باید روبه‌رو شد، مثل آشنائی شخصی با وارثان نویسنده، مقام اجتماعی و محدودیتهای مالی گردآورنده و دشواریهایی که حلّ آنها نیازمند مهارت در ردیابی است. چنین جستجویی نیازمند مهارت خاصی است. برای مثال، لسلی هوستون مجبور بود دربارهٔ آیین دادرسی دورهٔ الیزابت اطلاعات زیادی به دست آورد تا از میان انبوه مدارک مرکز اسناد ملی راه به جایی ببرد. از آنجا که هر محققی باید مآخذ خود را در کتابخانه‌ها بیابد، شناختن اکثر کتابخانه‌های مهم و نیز آشنایی با فهرست‌ها و کتابهای مرجع آنها، که به روشهای گوناگون تدوین شده‌اند، بی شک ابزار مهم پژوهش هر محقق ادبیات است.

جزئیات فنی فهرست نویسی و اطلاعات کتابشناختی را باید به کتابداران و

کتابشناسان حرفه‌ای واگذاشت اما گاهی شواهد کتابشناختی محض ممکن است مناسبت و ارزش ادبی بیابد. شماره و قطع چاپهای مختلف کتاب ممکن است به حلّ مسئلهٔ موفقیت و شهرت نویسنده کمك کند. تمایز میان چاپهای کتاب به ردیابی مراحل تجدید نظر نویسنده، و بدین ترتیب به حل مسئلهٔ تکوین و تکامل اثر هنری، کمك می کند. کتابنامهٔ ادبیات انگلیسی کمبریج حوزه‌های پژوهشی وسیعی را نشان می دهد و کتابنامه‌های اختصاصی مانند کتابنامهٔ نمایشنامهٔ انگلیسی تألیف گرگ[۷]، کتابنامهٔ اسپنسر تألیف جانسون[۸]، کتابنامهٔ درایدن تألیف مك دونالد[۹]، کتابنامهٔ پوپ تألیف گریفیث[۱۰] شاید بتوانند راهنماهایی در حل بسیاری از مسائل تاریخ ادبیات انگلیس باشند. این گونه کتابنامه‌ها گاه ایجاب می کنند که دربارهٔ شیوهٔ کار چاپخانه‌ها، تاریخ ناشران و کتابفروشان، به تحقیق بپردازیم و از راه و رسم چاپ، نشانه‌های کاغذ (ته‌نقش)، اندازهٔ حروف و حروفچینی و صحافی اطلاع پیدا کنیم. چیزی مانند علوم کتابداری یا تحقیقی وسیع دربارهٔ تاریخ تولید کتاب لازم است تا در مورد مسایلی که به زمان و ترتیب چاپهای متوالی مربوط می شوند و در تاریخ ادب اهمیت دارند، بتوان راه‌حلی یافت. کتابشناسی "توصیفی"، که همهٔ راه و رسم مقابله و بررسی ساختمان کتاب را در برمی گیرد، باید از کتابشناسی "شمارشی" متمایز شود، زیرا کار کتابشناسی شمارشی فراهم آوردن فهرستهایی است که داده‌های توصیفی مندرج در آنها فقط برای تشخیص کتابی از کتاب دیگر کافی است.

وقتی کار مقدماتی فراهم آوری و فهرستنویسی به پایان رسید ویرایش آغاز می شود. ویرایش معمولاً یك رشته کوششهای بسیار پیچیده‌ایست که هم متضمن تعبیر است و هم پژوهش تاریخی. ویرایشهایی هست که مقدمه و یادداشتهای آنها حاوی نقدهای پراهمیتی است. در حقیقت ویرایش می تواند ترکیبی از انواع مطالعات ادبی باشد. ویرایشها در تاریخ تحقیقات ادبی وظیفهٔ مهمی به عهده داشته‌اند و می توانند ـ مثل ویرایش اف. ان. رابینسون[۱۱] از چوسر[۱۲] گنجینهٔ دانش یا راهنمایی برای کسب هرگونه اطلاع دربارهٔ یك نویسنده باشند. اما اگر ویرایش را به معنای اصلی آن، یعنی به دست دادن متن منقحی از اثر بدانیم مسائلی خاص خود دارد که در میان آنها "تصحیح انتقادی"، فنی است پرورده و با سابقه‌ای طولانی به ویژه در پژوهشهای مربوط به ادبیات کلاسیك و کتاب مقدس.

باید میان مسایلی که در ویرایش دستنوشته‌های قرون وسطی و کلاسیك از یك طرف و نوشته‌های چاپی از طرف دیگر پیش می آید به دقت فرق گذاشت. لازمهٔ قرائت دستنوشته‌ها نخست اطلاع از نسخه شناسی است، دانشی که ملاکهای ظریفی برای تاریخ گذاری بر دستنوشته‌ها وضع کرده و راهنماهایی برای گشودن راز علامتهای اختصاری به دست داده است. کوششهای زیادی شده است برای اینکه بتوانند دستنوشته‌ها را به دقت به صومعه‌های معینی در زمانهای معینی منسوب کنند. دربارهٔ رابطه‌های دقیق بین این دستنوشته‌ها ممکن است مسایل بسیار پیچیده‌ای مطرح شود. ممکن است تحقیقی به یك طبقه‌بندی بیانجامد که آن را بتوان با ترسیم شجره‌ای به وضوح به شکل نموداری نشان داد. در دهه‌های اخیر دوم هنری کوئینتون[۱۳] و دبل‌یو. دبل یو. گرگ[۱۴] شگردهای استادانه‌ای ابداع کرده‌اند که مدعی قطعیت علمی آنها شده‌اند، هرچند پژوهندگان دیگر مانند بدیه[۱۵] و شپارد[۱۶] احتجاج کرده‌اند که هیچ شیوهٔ کاملاً عینی برای وضع طبقه‌بندی وجود ندارد. اگرچه در اینجا مجال رسیدن به نتیجه‌ای دربارهٔ چنین مسئله‌ای نیست ولی ما به نظر دوم تمایل بیشتری داریم و چنین نتیجه می گیریم که در بیشتر موارد درستتر آن است که دستنوشته‌ای را که به دستنوشتهٔ خود نویسنده نزدیکتر می دانیم ویرایش کنیم تا آن که بکوشیم نسخهٔ اصلی فرضی را بازسازی کنیم. البته ویرایش مبتنی بر نتایج حاصل از مقابله است و انتخاب دستنوشته مبتنی بر بررسی کل سابقهٔ آن دستنوشته است. به نظر ما مطالعهٔ شصت نسخهٔ پیرس پلومن[۱۷] و هشتاد و سه نسخهٔ داستانهای کانتربوری به نتیجه‌ای سخت نامطلوب می رسد، یعنی شخص به این فکر می افتد که آیا هرگز نمونهٔ اصلی یا نسخهٔ معتبری، قابل قیاس با ویرایش نهائی اثری متعلق به عصر جدید، وجود داشته است یا نه.

کار بازبینی، یعنی ساختن نسب نامه یا شجره‌نامه، را باید با تصحیح انتقادی متن و تنقیح آن، که البته مبتنی بر این طبقه‌بندیهاست اما نظرگاهها و ملاکهای دیگری را نیز که تنها مأخوذ از سنت دستنوشته‌ها نیستند به حساب می آورد، فرق نهاد. اصلاح متن ممکن است از ملاك «اصالت» استفاده کند یعنی اینکه این لغت یا آن بند از قدیمترین و بهترین (معتبرترین) نسخه گرفته شده است، اما باید ملاکهای مشخص «صحت» مانند معیارهای زبانی، معیارهای تاریخی و سرانجام معیارهای اجتناب ناپذیر روانی را نیز دخالت داد. در غیر این صورت سهوها، اشتباه

خوانیها، اشتباه‌نویسها و تداعیها یا حتی تصرفات آگاهانهٔ نسخه‌برداران را نمی توان رفع کرد. اما از اینها گذشته، بسیاری از چیزها را باید به حدس منتقد و ذوق و شم زبانی او واگذاشت. به نظر ما ویراستاران امروز به حق بیشتر و بیشتر از چنین حدس زدنهایی پرهیز می کنند. اما ویراستاران متون سیاسی که تمام علامتهای اختصاری و اشتباههای نسخه‌نویسی و نقطه‌گذاریهای نابجا را دست نخورده به جا می گذارند راه مبالغه پیموده‌اند. این کار ممکن است برای ویرایشگران دیگر یا گاهی زبانشناسان مهم باشد اما برای محقق ادبیات مانعی است نابجا. ما در پی متونی امروزی شده نیستیم اما متونی را می خواهیم که بشود آنها را خواند، متونی که در آنها حدسها و تصرفات غیرضروری راه نیافته باشند و توجه خوانند را به صرف قراردادها و رسوم نسخه‌نویسی به کمترین حد برسانند و از این راه کمك معقولی به او کنند.

مسایل مربوط به ویراستاری مواد چاپی معمولاً تاحدودی ساده‌تر از مسایل ویراستاری دستنوشته‌هاست، اگرچه به طور کلی شبیه به یکدیگر هستند. اما بین آنها تمایزی وجود دارد که پیش از این در تمام موارد شناخته نشده بود. در مورد تقریباً تمام دستنوشته‌های دوران کلاسیك با مدارکی متعلق به دوره‌ها و مکانهای مختلف سروکار داریم یعنی دستنوشته‌هایی که قرنها پس از نسخهٔ اصلی نوشته شده‌اند، بنابراین مختاریم از هر کدام از این دستنوشته‌ها که مایل باشیم استفاده کنیم زیرا چنین فرض می شود که هر کدام از یك دستنوشتهٔ معتبر قدیمی استنساخ شده است. اما در مورد کتابها معمولاً بیش از یك یا دو چاپ معتبر وجود ندارد و باید یکی از چاپها را مبنا قرار داد که معمولاً یا نخستین چاپ است یا آخرین چاپی که زیر نظر نویسنده شده است. در بعضی موارد، مثل برگهای علف ویتمن[18]، که بارها در آن تجدیدنظر و بر آن مطالبی افزوده شده است، یا دونسیاد پوپ[19]، که دست کم در دو نسخه‌ای که در غالب موارد با هم متفاوتند وجود دارد، لازم است که برای نسخهٔ انتقادی همه یا هر دو به چاپ برسد. به طور کلی ویراستاران امروز مایل نیستند متنی تهیه کنند که پاره‌های آن از نسخه‌های گوناگون گرفته شده باشند، هرچند باید دانست که در عمل همهٔ ویراستاریهای هاملت ترکیبی بوده است از کوارتوی دوم[20] و فولیو[21]. در مورد نمایشنامه‌های دوران الیزابت باید به این نتیجه رسید که گاهی تحریر نهائی وجود نداشته است تا بتوان آن را بازسازی کرد. در شعر شفاهی (مثل ترانه‌ها) به جست و جوی نمونهٔ منفرد رفتن عبث است. مدتهاست که ویراستاران ترانه از چنین جست و

جوئی دست برداشته‌اند. پرسی[22] و اسکات[23] روایتهای مختلف را آزادانه درهم ریختند (حتی گاهی آنها را از نو نوشتند) اما نخستین ویرایشگران علمی مانند مادرول[24] روایتی را به عنوان اصیلترین و برترین نمونه‌ها برگزیدند. سرانجام چایلد[25] بر آن شد که همهٔ روایتها را به چاپ برساند.

در نمایشنامه‌های دوران الیزابت با مشکلات متنی منحصر به فردی روبه‌رو می شویم. تحریفات در این نمایشنامه‌ها به مراتب از تحریفات در اکثر کتابهای هم عصر آنها بیشتر است و این یکی به دلیل این است که به تصحیح نمونهٔ خطی نمایشنامه‌ها اهمیتی نمی‌دادند و دیگر آن که دستنوشته‌هایی که براساس آنها نمایشنامه به چاپ می رسید اغلب پیش نویسهای پر از اصلاحات و تغییرات نویسنده یا نویسندگان بود و گاهی رونوشتی بود که برای سوفلور تهیه کرده بودند و شامل اصلاحات و تذکرات تماشاخانه بود. از این گذشته دستهٔ خاصی از کوارتوهای بی ارزش وجود داشت که یا به نقل از حافظه یا از روی نسخه‌های جداگانهٔ نقشهای بازیگران یا شاید از روی نسخهٔ تندنویسی شدهٔ ابتدایی به چاپ می رسید. در دهه‌های اخیر به این مسایل توجه خاصی شده است و کوارتوهای شکسپیر بعد از کشفهای پولار[26] و گرگ ازنو طبقه‌بندی شده‌اند. پولار صرفاً براساس اطلاعات "چاپی" خود، مثل نشانه‌های کاغذ (ته‌نقش) و اندازه‌های حروف نشان داد که تاریخ بعضی از کوارتوهای نمایشنامه‌های شکسپیر که در واقع در ۱۶۱۹ چاپ شدند و ظاهراً نخستین مجلدات چاپ کلیات آثار شکسپیر بودند (کاری که هرگز به انجام نرسید) به عمد عقبتر برده شده است.

مطالعهٔ دقیقی در نسخه‌برداری دورهٔ الیزابت که تاحدی مبتنی بر این فرض است که سه صفحه از نسخهٔ نگاهداری شدهٔ نمایشنامهٔ سرتامس مور[27] به خط شکسپیر است نتیجه‌های مهمی برای تصحیح انتقادی داشته است و امکان داده است که اشتباه خوانیهای احتمالی حروف چینهای دورهٔ الیزابت طبقه‌بندی شود و مطالعه در طرز کار چاپخانه‌ها نشان داده است چه اغلاطی ممکن یا متحمل هستند. اما میدان عمل وسیعی که هنوز برای هر ویراستاری در تنقیح متون باقی مانده، نشان دهندهٔ آن است که روشی به واقع "عینی" در تصحیح انتقادی کشف نشده است. به طور قطع بسیاری از اصلاحات متنی که دوور ویلسون[28] در چاپ کمبریج خود کرده است به همان اندازه مبتنی بر حدسهای پرت و غیرضروری است که تصحیحات

ویراستاران قرن هیجدهم. اما جالب توجه حدس هوشمندانهٔ تئوبالد[۲۹] است که بر اثر آن در روایت خانم کوئیکلی[۳۰] از مرگ فالَستاف[۳۱] عبارت بی معنای «a table of green fields» به «a babbled of green fields» تغییر یافت و این تغییر در بررسی شیوهٔ خط و املای دورهٔ الیزابت به تأیید رسید زیرا در این شیوه به آسانی ممکن است «a babbled» با «a table» اشتباه شود.

این استدلال قانع کننده که کوارتوها (به استثنای چند نمونهٔ بد) به اغلب احتمال یا از روی دستنویس نویسنده یا ازروی نسخهٔ سوفلور تهیه شده‌اند، به چاپهای نخستین دوباره اعتبار بخشید و از احترامی که برای فولیو از زمان دکتر جانسون به بعد قایل بودند کاست. محققان متون که خود را تاحدی به غلط کتابشناس می نامند (مك کرو[۳۲]، گرگ، پولارد، دوور ویلسون و دیگران) کوشیده‌اند که در هر مورد مرجع هر کوارتو را معلوم کنند و این نتیجه‌ها را که تنها با پژوهشهای صرفاً کتابشناختی بعضاً بدانها دست یافته‌اند در ساختن فرضیه‌های دقیق در مورد تکوین، تجدیدنظر، دگرگونی، همکاری و دیگر مسایل مربوط به نمایشنامه‌های شکسپیر به کار گیرند. تصحیح انتقادی تنها جزئی از اشتغالهای ذهنی آنهاست؛ به ویژه کار دوور ویلسون به حق در حوزهٔ "نقد برتر" قرار دارد. ویلسون دربارهٔ این روش ادعاهای زیادی می کند از جمله:

"گاه می توانیم توی جلد حروفچین برویم و از دریچهٔ چشم او به دستنوشته نگاه کنیم. در کارگاه شکسپیر نیمه‌باز است".

بی شك کتابشناسان به حل دشواریهای ترکیب نمایشنامه‌های دورهٔ الیزابت کمك فراوان کرده‌اند و ردپای بعضی از تجدید نظرها و دگرگونیها را پیش بینی کرده و گاهی نشان داده‌اند اما بسیاری از فرضیات دوور ویلسون ساختهٔ خیال او است و برای تأیید آنها یا شواهد، بسیار اندك و ضعیف است یا اصلاً وجود ندارد. و بدین ترتیب بود که دوور ویلسون داستان تکوین طوفان را ساخت. او مدعی است که صحنهٔ طولانی آغاز نمایشنامه دلیل بر وجود تحریر قدیمی تری است که در آن جریان پیش از واقعهٔ اصلی به صورتی که ساختمان نمایشی سستی به سبك داستان زمستان دارد بیان شده بوده است. اما ناسازگاریها و بی نظمیهای جزئی در ترتیب ابیات و غیره حتی نمی تواند دلیلی فرضی برای این خیال‌پردازیهای بیجای دور از ذهن به دست دهد.

تصحیح انتقادی در مورد نمایشنامه‌های دورهٔ الیزابت بسیار موفق و در عین حال بسیار نامطمئن بوده است، اما کاربرد این نقد در مورد کتابهایی که ظاهراً سخت معتبر هستند نیز ضرورت دارد. آثار پاسکال، گوته، جین آستن[۳۳] و حتی ترولوپ[۳۴] از دقت موشکافانهٔ ویراستاران عصر بهره برده‌اند، اگرچه بعضی از این تحقیقها تاحد فهرست محض عادات چاپخانه‌ها و حواس پرتیهای حروفچینها تنزل کرده است.

در تهیه ویرایشی از متن باید غرض از آن و خوانندگان فرضی آن را درنظر داشت. در ویرایش کتاب برای خوانندگانی که با کارهای محققان دیگر متون نیز آشنایی دارند و می خواهند جزئی ترین اختلافهای بین نسخه‌های موجود را بشناسند روالی وجود دارد و برای خوانندگان معمولی که به دگرگونیهای املا یا حتی اختلافهای جزئی میان نسخه‌ها علاقهٔ متعادلی دارند روالی دیگر.

کار ویراستاری، جز تهیه متن درست با دشواریهای دیگری نیز روبه‌رو است. در ویراستاری مجموعهٔ آثار با مشکل رد و قبول، ترتیب، تحشیه و غیره که از موردی به مورد دیگر تفاوت بسیار دارند روبه‌رو هستیم شاید مفیدترین ویرایش برای محققان، ویرایش کامل اثر به ترتیب دقیق زمانی باشد، اما رسیدن به چنین غایتی ممکن است بسیار سخت و محال باشد. تنظیم زمانی ممکن است صرفاً حدسی باشد یا دسته‌بندی هنری بعضی از اشعار را در یك مجموعه به هم بزند. خوانندهٔ اهل ادبیات به این که آثار متعالی و پیش پا افتاده را در هم بریزند و چکامه‌ای از کیتز[۳۵] را در کنار شعر سبکی که از نامه‌ای در همان زمان گرفته شده است چاپ کنند، اعتراض خواهد کرد. ما می خواهیم تنظیم هنرمندانهٔ گلهای بدی بودلر یا شعرهای آزاد فردیناند مایر[۳۶] را حفظ کنیم اما ممکن است در حفظ طبقه‌بندی ماهرانهٔ وردزورث[۳۷] شك داشته باشیم. با وجود این، اگر قرار باشد تنظیم خود وردزورث را از شعرهایش به هم بزنیم و آنها را برحسب ترتیب زمانی چاپ کنیم در این که کدام تحریر را باید تجدیدچاپ کرد به دردسر می افتیم. از آنجا که چاپ نسخهٔ تجدیدنظر شدهٔ متأخر با تاریخ متقدم تصویر نادرستی از رشد وردزورث به دست می دهد، ناگزیر باید نخستین تحریر را انتخاب کنیم. واضح است که به تمامی نادیده‌گرفتن خواست شاعر و در نظر نگرفتن تجدید طبعهای بعدی که بی شك از بعضی جهات اصلاحاتی در آنها شده کاری ناپسند است. ازاین رو ارنست دی‌سلینکو[۳۸] در

ویرایش خود از مجموعهٔ کامل شعرهای وردزورث بر آن شد تا ترتیب سنتی آنها را نگهدارد. در بسیاری از ویرایشهای مجموعهٔ آثار مانند مجموعهٔ آثار شلی اهمیت تمایز میان یك اثر هنری تمام و قطعه یا طرحی که شاعر ناتمام رها کرده است نادیده گرفته می شود. به شهرت ادبی بسیاری از شاعران به علت کامل بودن بیش از حد مجموعهٔ آثارشان در ویرایشهای تازه که در آنها شعری تفننی یا تمرینی کنار اثری تمام آمده آسیب رسیده است.

مسألهٔ توضیح و تحشیه نیز باید برحسب منظوری که از ویراستاری داریم حل شود. در ویراستاری ای که جامع نسخ و حواشی آثار شکسپیر است چه بسا حواشی از متن به دلیل انبوه تعلیقه‌ها، که شامل عقاید همهٔ کسانی است که دربارهٔ هر قطعه‌ای از شکسپیر چیزی نوشته‌اند، زیادتر شود و بدین ترتیب محقق را از بررسی انبوه مطالب چاپی در این مورد بی نیاز کند. خوانندهٔ عادی به چیزی خیلی کمتر از این یعنی به اطلاعات ضروری برای فهم متن نیاز دارد. اما اختلاف عقاید دربارهٔ آنچه مورد نیاز است زیاد است. بعضی از ویراستاران توضیح می دهند که ملکهٔ الیزابت پروتستان بود و دیوید گریك[۳۹] چه کسی بود اما از توضیح موارد مبهم تن می زنند (اینها شواهد واقعی هستند.) مشکل بتوان از توضیحات بیش از حد جلوگیری کرد مگر آنکه ویراستار به درستی بداند چه خوانندگانی و چه هدفی را در نظر دارد. تحشیه به معنای اخص، یعنی توضیح متن از نظر زبانی و تاریخی وغیره، را باید با یك شرح کلی که به کار تاریخ ادبیات و تاریخ زبان می آید (اشاره به منابع، موارد مشابه، تقلیدهای نویسندگان دیگر از آن) فرق نهاد، هم چنین باید آن را با شرحی که ماهیت زیباشناختی دارد و شامل نوشته‌های کوتاه دربارهٔ بندهای معینی است و بدین ترتیب کار یك گزیده را انجام می دهد، فرق نهاد. ممکن است همیشه نتوانیم به آسانی چنین تمایزهای دقیقی قایل شویم. با این حال در بسیاری از ویرایشها ترتیب دادن مجموعه‌ای از تصحیح انتقادی، تاریخ ادبیات به شکل بررسی منابع، توضیحات تاریخی و زبانی و تفسیرهای زیباشناختی، رسم تحقیق ناپسندی شده است و تنها دلیلی که برای آن می آورند این است که می توان انواع اطلاعات را در یك مجلد یافت.

در ویراستاری نامه‌ها با مسایل ویژه‌ای روبه‌رو می شویم. آیا باید تمام نامه‌ها را، حتی اگر مربوط به امور بی ارزش روزمره باشند، چاپ کرد؟ شهرت

نویسندگانی چون استیونسون[۴۰]، مردیت[۴۱]، آرنولد[۴۲] و سوین برن[۴۳] با انتشار نامه‌هایی که نویسنده نمی‌خواسته اثر ادبی باشند افزوده نشد. آیا باید پاسخ به نامه‌ها را هم که بدون آنها بسیاری از مکاتبات فهم ناشدنی است، چاپ کرد؟ با این روش، مطالب بی ارتباط فراوانی در آثار نویسنده راه می یابد. اینها مسایلی هستند که بدون ذوق سلیم، نظم فکری، تلاش بسیار و غالباً بدون یاری بخت و تیزهوشی نمی شود آنها را حل کرد.

پس از تنظیم متن باید با بررسی های تمهیدی مسایلی مانند تعیین سنوات، اعتبار نسخه، صحت انتساب و تجدید نظر را حل کرد. سنوات را در بسیاری از موارد می توان یا از تاریخ انتشار که در صفحهٔ عنوان ذکر شده است تعیین کرد یا از شواهد دیگری که از آن عصر دربارهٔ تاریخ انتشار کتاب به دست می آید. اما چنین مآخذ مشهودی همیشه در دسترس نیست، مانند موارد بسیاری از دستنوشته‌های قرون وسطی یا نمایشنامه‌های دورهٔ الیزابت. نمایشنامه‌های دورهٔ الیزابت ممکن است مدتها بعد از اولین اجرا چاپ شده باشند و دستنوشته‌های قرون وسطی ممکن است رونوشتی باشد از رونوشت دیگری که خود صدها سال بعد از تاریخ تألیف آن تهیه شده است. بنابراین شواهد بیرونی را باید با شواهدی از درون متن کامل کرد، مانند اشاره‌هایی که در متن به وقایع هم عصر یا به منابعی که تعیین تاریخ آنها ممکن باشد، شده است. این شواهد درونی که به واقعه‌ای بیرونی اشاره می کنند تنها نشان می دهند که این یا آن بخش ازکتاب پس از چه تاریخی نوشته شده است.

از جمله شواهد درونی محض، شواهدی است که از مطالعهٔ آماری عروض برای تعیین ترتیب نمایشنامه‌های شکسپیر به دست می آید. این بررسی تنها می تواند توالی نسبی نمایشنامه‌ها را با خطایی که حدود آن کم نیست، تعیین کند. درست است که می توان فرض کرد در نمایشنامه‌های شکسپیر تعداد قافیه‌ها به تدریج از نمایشنامهٔ رنجهای بیهودهٔ عشق (با بیشترین قافیه) تا نمایشنامهٔ داستان زمستان (بی هیچ قافیه) کم می شود، اما نمی توان نتیجه گرفت که نمایشنامهٔ طوفان (که دو قافیه دارد) لزوماً قبل از داستان زمستان نوشته شده است. ملاکهایی چون تعداد قافیه‌ها، قافیه‌های مؤنث [قافیه‌های دوهجائی یا بیشتر از دو هجائی ـ م] مصراعهای متصل و غیره همیشه نتایج یکسان به بار نمی آورند و هیچ گونه همبستگی منظم و ثابتی بین تاریخ نگارش و جداول عروضی وجود ندارد. این صورتها را، اگر جدا از

شواهد دیگر درنظر بگیریم، می توان به راههای گوناگون تعبیر کرد، برای مثال جیمز هردیس[۴۴] منتقد قرن هیجدهم عقیده داشت که شکسپیر از شعر نامنظم داستان زمستان به شعر منظم کمدی اشتباهات رسیده است. با این همه، تلفیق درست همهٔ انواع این شواهد (درونی، درونی - بیرونی، و بیرونی) به تعیین نوعی توالی زمانی در نمایشنامه‌های شکسپیر انجامیده است که بی شك تا اندازهٔ زیادی مطابق با واقع است. لوئیس کامپبل[۴۵] و به ویژه وینسنتی لوتو سلاوسکی[۴۶] نیز روشهای آماری و بیشتر روشهایی را که به استعمال و بسامد بعضی از واژه‌ها می پردازد در تعیین توالی زمانی محاورات افلاطون به کار گرفته‌اند. لوتو سلاوسکی این روش را "سبك سنجی" نامیده است.

در بررسی دستنوشته‌های بدون تاریخ، دشواریهای تعیین ترتیب تاریخی چندین برابر و گاهی حل ناپذیر می شوند و شاید مجبور شویم به بررسی تحول خط نویسنده متوسل شویم یا به تحقیق در اطراف تمبر و مهر روی نامه‌ها بپردازیم، در تقویمها جستجو یا مسیر مهاجرت نویسنده را تعقیب کنیم زیرا این امور ممکن است برای تعیین تاریخ سرنخی به دست دهند. مسایل ترتیب تاریخی برای مورخان ادبی نیز اهمیت بسیار دارند. بدون حل این مسایل تاریخ نویس نمی تواند رشد هنری شکسپیر و چوسر را دنبال کند. تعیین تاریخ آثار این دو صرفاً ثمرهٔ تلاش پژوهندگان عصر جدید است. مالون[۴۷] و تیرویت[۴۸] در اواخر قرن هیجدهم بنیاد این کار را نهادند اما از آن به بعد هنوز مجادله در اطراف جزئیات پایان نگرفته است.

مسایل اعتبار و انتساب ممکن است اهمیت بیشتری پیدا کنند و در حل آنها به بررسیهای تاریخی و سبکی ماهرانه نیاز افتد. به صحت انتساب بیشتر آثار عصر جدید اعتماد داریم اما آثار ادبی فراوانی هست که با نام مستعار یا بینام انتشار یافته‌اند که گاهی رازشان برملا می شود حتی اگر این راز جز نامی نباشد و هیچ اطلاع دربارهٔ صاحب نام به دست ندهد و بنابراین بیش از خود نام مستعار یا بینامی به حل مسئله کمك نکند.

در مورد بسیاری از نویسندگان با مسئلهٔ تشخیص آثار موثقشان روبه‌رو می شویم. برای مثال در قرن هیجدهم کشف شد که قسمت اعظم آنچه در ویرایشهای چاپی اثر چوسر (مانند عهد کرسید و گل و برگ) آمده است نمی تواند کار چوسر باشد. مسئله آثار موثق شکسپیر حتی امروز حل نشده است.به نظر می رسد که

از زمانی که اگوست ویلهلم شلگل[49] با اطمینان عجیبی استدلال کرد که تمام آثار منتسب به شکسپیر در شمار آثار اصلی او هستند آونگ به قطب دیگر حرکت کرده است. اخیراً جی. ام رابرتسون[50] بزرگترین مدعی "تجزیهٔ آثار شکسپیر" بوده است. بنابراین نظریه، شکسپیر دیگر کسی جز نویسندهٔ چند صحنه از معروفترین نمایشنامه‌ها نیست. بنابراین مکتب فکری ژولیوس سزار و تاجر ونیزی چیزی جز آش درهم جوشی نیستند که پاره‌های مختلفشان را مارلو[51]، گرین[52]، پیل[53]، کید[54]، و چند نمایشنامه‌نویس دیگر آن زمان نوشته‌اند. شیوهٔ رابرتسون تا اندازهٔ زیادی عبارت است از دنبال کردن خصوصیات لفظی کوچك که سبب کشف ناهماهنگیها و مشابهتهای ادبی آثار شکسپیر می شود. این شیوه، بسیار نامطمئن و استحسانی است و به نظر می رسد که مبتنی بر فرضیات غلط و دور باطل باشد. اما از شواهد آن عصر می دانیم که کار شکسپیر کدام است (موجود بودن در فولیو، یادداشتهایی که در ادارهٔ ثبت آثار در زیر نام او آمده است و غیره). اما رابرتسون با قضاوتی زیباشناختی که من عندی است قطعات فاخری را به عنوان آثار بر می گزیند و آنچه را در حد این قطعات نیست یا با طرز کار نمایشنامه نویسان آن عصر شباهت دارد از آن او نمی داند. اما دلیلی ندارد که شکسپیر چیزی ضعیف یا بد ننوشته یا به سبکهای گوناگون به تقلید از معاصرانش قلم نزده باشد. از سوی دیگر از این فرض قدیمی که هر چه در فولیو آمده کلمه به کلمه از آن شکسپیر است به تمامی نمی توان دفاع کرد.

در بعضی از این نکته‌ها به هیچ نتیجهٔ قطعی نمی توان رسید، زیرا نمایش در دوران الیزابت از بعضی جهات هنری است دسته‌جمعی که در آن همکاری نزدیك بسیار معمول بوده است. نویسندگان مختلف چه بسا به ندرت با سبکشان از یکدیگر باز شناخته می شدند. حتی دو نویسنده ممکن بود نتوانند سهم خود را از یکدیگر تمیز دهند. گاهی این گونه همکاریها وظیفه‌های دشواری را بر عهدهٔ خبرگان ادبیات می گذارد. حتی در مورد بومان[55] و فلچر[56]، هرچند آثاری را که فلچر به تحقیق بعد از مرگ بومان نوشته است، در دست داریم، تعیین سهم هر یك بدون آن که بحثی برانگیزد، امکان ندارد. در مورد تراژدی انتقام جو که به تناوب به وبستر[57]، تورنو[58]، میدلتون[59] و مارستون[60] نسبت می دهند یا حاصل همکاری تعداد متغیری از آنها دانسته‌اند ابداً کاری نمی شود کرد.

در صورت نبودن شواهد خارجی، جایی که روشهای سنتی معین و یکسان بودن سبک کار تشخیص را بینهایت دشوار می سازد، کوشش برای تعیین نویسنده با اشکالهای زیادی مواجه می شود. گذشته از مقاله نویسیهای بدون نام در نشریات ادواری، مثالهای فراوانی از این گونه در آثار خنیاگران و جزوه‌نویسان قرن هیجدهم می توان یافت (که می تواند آثار موثق دفو[۶۱] را تعیین کند؟) اما به هر صورت در بسیاری از موارد حتی در این مورد نیز می توان به موفقیتهایی دست یافت. بررسی بایگانی بنگاههای انتشارات و پرونده‌های طبقه‌بندی شدهٔ نشریات ادواری ممکن است پرده از شواهد خارجی تازه‌ای برگیرند. مطالعهٔ ماهرانهٔ حلقه‌های رابط بین مقاله‌های نویسندگانی که گفته‌های خود را تکرار می کنند یا از خودشان مثال می آورند (مثل گلد اسمیت[۶۲]) ممکن است نتیجه‌هایی به دست دهد که درجهٔ قطعیتشان زیاد باشد. جی. اوندی یول[۶۳] آمارگر و متخصص احتمالات برای بررسی واژگان نویسندگانی چون توماس اِکم پیس[۶۴] روشهای ریاضی پیچیده‌ای به کار رفته است تا صحت انتساب چند دستنوشته را به نویسندهٔ واحدی محرز کند. شیوه‌های سبکی اگر با شکیبایی پرورده شوند، هرچند مفید قطعیت کامل نباشند، می توانند شواهدی به دست دهند که به کمك آنها بتوان صاحب اثر را با احتمال زیاد شناخت.

در تاریخ ادبیات مسئلهٔ شناخت جعلیات یا دروغهای مصلحت آمیز نقش مهمی بازی کرده و انگیزهٔ ارزشمند پژوهشهای بعدی شده است. بدین ترتیب مجادله در باب اُسیان اثر مك فرسون[۶۵] انگیزهٔ مطالعهٔ شعر توده‌ای گالیك شد و مجادله دربارهٔ چترتون[۶۶] سبب تحقیق جدیتر در تاریخ ادبیات قرون وسطای انگلیس گردید و نمایشنامه‌ها و مدارکی که آیرلند به نام شکسپیر جعل کرد، به بحث دربارهٔ شکسپیر و تاریخ تئاتر دورهٔ الیزابت انجامید. بحث دربارهٔ چترتون، توماس وارتون[۶۷]، توماس تیرویت و ادموند مالون احتجاجاتی تاریخی و ادبی مطرح کرد که نشان داد اشعار رولی[۶۸] ساخته‌هائی جعلی بعدی هستند. دو نسل بعد اسکیت[۶۹] که مطالعه‌ای منظم دربارهٔ دستور زبان انگلیسی میانه کرده بود، با اشاره به انحرافات از قراردادهای ابتدائی دستوری مسئلهٔ جعل را سریعتر و کاملتر برملا کرد. ادموند مالون به جعلیات سست آیرلند جوان پایان داد. اما حتی همین جاعلان مدافعان وفاداری (مانند مرد مطلعی چون چالمرز)[۷۰] داشته‌اند که در مطالعات شکسپیری

سهم آنان چندان بی ارج نیست.

صِرف شك در جعلی بودن آثار، پژوهندگان را بر آن داشته است تا در دفاع از تاریخ گذاریها و انتسابهای قدیمی اقامهٔ دلیل کنند و به جای قبول سنت، به براهین مثبت روی آورند، مثال آن یکی روس ویتا[71]، راهبهٔ آلمانی در قرن دهم است، که گمان می رفت نمایشنامه‌هایش را کونراسلتس[72] اومانیست قرن پانزدهم آلمان جعل کرده باشد، و دیگری اثر روسی *Slovo oPolku Igoreve* که معمولاً به قرن دوازدهم منسوب می شد اما اخیراً احتجاج کرده‌اند که در قرن هیجدهم جعل شده است. در بوهم مسئلهٔ جعل دو اثر که گمان می رفت از دستنوشته‌های قرون وسطی باشد یعنی *Zelená hora* و *Králové dvur* در سالهای ۱۸۸۰ به بعد مسئلهٔ حاد سیاسی گردید و شهرت ملی توماس مازاریك[73] که پس از آن رئیس جمهور چکسلواکی شد تا اندازه‌ای نتیجهٔ این مجادلات و مباحثات بود، بحثی که از زبانشناسی شروع شد و به بحث مواجهۀ صداقت علمی با خود فریبی رومانتیك تعمیم یافت.

بعضی از مسایل مربوط به اعتبار و انتساب ممکن است متضمن مسایل پیچیده‌ای دربارهٔ شواهد باشد و به انواع مسایل علمی مانند نسخه‌شناسی، کتابشناسی، زبانشناسی و تاریخ نیاز افتد. از افشاگریهای زمان ما هیچ چیز حیرت انگیزتر از محکوم شدن تی. جی وایز[74] به دلیل جعل تقریباً هشتادوشش جزوهٔ قرن نوزدهم نبود. کارتر و پولار در ردیابیهای خود از نشانه‌های کاغذ (ته‌نقش)، شگردهای چاپخانه‌ای مانند شیوه‌های مرکب زنی و استفاده از بعضی انواع کاغذ و اندازهٔ حروف چاپی و مانند آنها استفاده کردند. (در هر صورت بسیاری از این مسایل با ادبیات ارتباط چندانی ندارند. وایز هرگز متنی را ابداع نکرد و مجعولات او تنها مورد توجه گردآوران کتاب است).

فراموش نکنیم که اثبات تاریخ نگارش دیگری برای یك اثر مسئلهٔ واقعی تصحیح متن را حل نمی کند. ارزش اشعار چترتون به دلیل این که در قرن هیجدهم سروده شده‌اند نه کمتر می شود نه بیشتر. از این نکته اغلب کسانی غفلت می کنند که با آثاری که معلوم می شود متعلق به دورهٔ متأخرتری هستند با خشم و تحقیر رفتار می کنند و آنها را به دست فراموشی می سپارند.

مسایلی که در این فصل از آنها بحث شد عملاً تنها مسایلی هستند که راهنماها و کتابهای درسی موجود دربارهٔ روشها مانند کتابهای موریز[75]، رودلر[76] و

ساندرس[۷۷] به بررسی آنها اختصاص یافته‌اند و تقریباً تنها روشهایی هستند که اکثر دوره‌های فوق‌لیسانس در آمریکا به تدریس منظم آنها می پردازند. اهمیت این مباحث هر چه باشد باید دانست که این نوع تحقیق تنها شالوده‌های تحلیل و تعبیر واقعی و نیز توضیح علّی ادبیات را می ریزد. ارزش این مباحث بستگی به مواردی دارد که از نتایج آنها استفاده می شود.

*** پی‌نوشتها و مآخذ:**

1. Higher Criticism
2. Medwall
3. Christopher Smart
4. Leslie Hoston
5. Marlowe
6. Boswell
7. Greg
8. Johnson
9. Macdonald
10. Griffith
11. F.N.Robinson
12. Chaucer
13. Dom Henry Quintion
14. W.w.Greg
15. Bédier
16. Shepard
17. Piers Plowman
18. Whitman
19. Pope
20. Second Quarto
21. Folio
22. Percy
23. Scott
24. Motherwell
25. Child
26. Pollard
27. Sir Thomas More
28. Dover Wilson
29. Theobald
30. Mrs. Quickly
31. Falstaff
32. Mckerrow
33. Jane Austen
34. Trollope
35. Keats
36. Conrad Ferdinand Mayer
37. Wordsworth
38. Ernest de Selinco
39. David Garrick
40. Stevenson
41. Meredith
42. Arnold
43. Swinburne
44. James Hardis
45. Lewis Campbell
46. Wincenty Lutoslawski
47. Malone
48. Tyrwhitt
49. August Wilhelm Schlegel
50. J.M. Robertson
51. Marlow
52. Green
53. Peele
54. Kyd
55. Beaumont
56. Fletcher
57. Webster
58. Tourneur
59. Middleton
60. Marston
61. Defo
62. Goldsmith
63. G. Undyyule
64. Thomas á Kempis
65. Macpherson
66. Chatterton
67. Thomas Warton
68. Rowley
69. W.W. Skeat
70. Chalmers
71. Hroswitha
72. Conrad Celtes
73. Thomas Masaryk
74. T.G. Wise
75. Morize
76. Rudler
77. Sanders

۲۳

دربارهٔ حماسهٔ زریر

محمّدتقی راشد محصّل

یادگار زریران نامه‌ای است به زبان پهلوی که موضوع اصلی آن جنگ گشتاسپ و ارجاسپ بر سر پذیرفتن دین زرتشتی است. این متن از دیرباز مورد توجه پهلوی‌دانان بوده و مقاله‌ها و رساله‌هایی در تحلیل ویژگیهای زبانی، ادبی، ترکیب داستان و منشأ آن نوشته شده است. آن چه روشن است این که، یادگار در اصل منظوم بوده و از یك اثر پارتی مایه گرفته است و هرچند در طول زمان، پاره‌ای از توضیحهای حاشیه، به متن اصلی راه یافته و آن را از صورت اصیل خود دور کرده است، هنوز هم برخی از ویژگیهای شعری آن بازشناخته است[1] و وجود برخی از عوامل مربوط به زبان پارتی تأیید می کند که "متن موجود اگرچه پارتی نیست، امّا در زمان ساسانیان، از روی یك یا چند نسخهٔ پارتی بازنویسی شده است[2]. این داستان ویژگی دیگری نیز دارد و آن این که دو روایت دیگر یکی در هزار بیت دقیقی طوسی به شعر فارسی و دیگری در غررالسیر ثعالبی به نثر عربی از آن برجای مانده است[3]. مقایسهٔ این سه روایت و بررسی همانندیهای آنها، احتمالاً بتواند پاسخ گوی پاره‌ای

پرسشهای مطرح شده پیرامون منشأ روایت حماسی یا دست کم مآخذ فارسی و عربی حماسه زریر باشد. همانندیهای این سه روایت در پیکرهٔ داستان و توالی رویدادهای آن، نام و نقش قهرمانان، تجلی آیینهای قومی و برخی از ویژگیها و تعبیرهای لفظی آنهاست[۴]. در این گفتار کوشش شده است تا همسانیها و ناهمسانیهای این داستان در مأخذ سه‌گانه در ابعاد مختلف نشان داده شود و برای این مقایسه، متن پهلوی یادگار زریران ویراستهٔ جاماسپ آسانا و داستان گشتاسپ شاهنامهٔ چاپ مسکو و غررالسیر ثعالبی ویراستهٔ زوتنبرگ را پایه کار قرار داده است[۵].

۱. پیکرهٔ داستان و توالی رویدادها

یادگار زریران رساله‌ای است در حدود سه هزار واژه[۶] و فی نفسه مستقل، شرح چگونگی جنگی است که به انگیزهٔ پذیرش دینی نو آغاز شده و با شکست و خواری دشمن این دین پایان یافته است؛ امّا روایتی که از این داستان در شاهنامه و غررالسیر آمده است با وقایع و اسطوره‌های پیش و پس از خود پیوند یافته است.

متن دقیقی و ثعالبی با ظهور دین زردتشتی آغاز می شود (که در یادگار از این بخش سخنی به میان نیامده است) و آن گاه از پادشاهی گشتاسب و پذیرفتن دین زردتشتی به وسیله او سخن به میان می آید و در ارتباط بارخدادهای زندگی گشتاسب، نخستین نبردی که توصیف می شود همین رزم گشتاسب و ارجاسپ است. در یك بررسی کلی می توان گفت که نظم داستان و ترتیب صحنه‌های آن در سه مأخذ هماهنگ است: گشتاسپ دین زرتشتی (یادگار: مزدیسنی) را می پذیرد، ارجاسپ آگاه می شود و نامه‌ای آمیخته به بیم و امید با دو تن سردار گزیدهٔ خود برای گشتاسپ می فرستد (و یا گشتاسپ نامه‌ای برای ارجاسپ می فرستد و او را به کیش نو فرا می خواند) و از او می خواهد که یا این دین را رها کند و یا برای جنگی بزرگ آماده شود. گشتاسپ دین نو را رها نمی کند و برای جنگ آماده می شود. دو فرمانروا سپاه گرد می آورند و در نقطه‌ای در اطراف جیحون به هم می رسند. جاماسپ دانا، پیش از آغاز جنگ، چگونگی آن را پیش بینی می کند و کشته‌شدن خویشان و یاران گشتاسپ را بر او آشکار می سازد و این بر گشتاسپ بسیار گران می آید؛ امّا نوید پیروزی نهایی و رواج و استواری دین، به او دل می دهد و فداکردن عزیزان را

بردبارانه پذیرا می شود. جنگ به همان سان که جاماسپ پیش بینی کرده است، پایان می پذیرد و ارجاسپ، شاه پرخاشگر، بنابر روایت فارسی و عربی می گریزد؛ و بنابر متن پهلوی در حالی که دستی، پایی، گوشی از او بریده و چشمی به آتش سوزانده شده است، بر خَردم بریده‌ای برنشانده، به کشورش باز گردانده می شود تا عبرتی برای بینندگان باشد و گواهی گویا بر نبرد پیروزمندانهٔ دلیران ایرانی.

۲. قهرمانان و نقش آنها

علی رغم اختلافاتی که در نام و نقش قهرمانان در مأخذ سه‌گانه دیده می شود، و هنگام بررسی صحنه‌های مختلف داستان بدانها اشاره خواهد شد، همانندی کامل میان نام قهرمانان اصلی و همسانی نسبی در نقش آنها دیده می شود:

گشتاسب پادشاه ایران، استوار مردی است که دین پذیرفته و بر رواج آن تأکید دارد، و با این که از دست دادن برادری چون زریر و فرزندان دلیر خود را از پیش می داند و از رزمی سخت و خونین که:

همی تا، زند این برآن، آن براین زخونِ یلان سرخ گردد زمین
یلان را بباشد همه روی زرد چو لرزه برافتد به مردان مرد
برآید به خورشید گرد سپاه نبیند کس از گرد تاریک راه
فروغ سر نیزه و تیر و تیغ بتابد چنان چون ستاره ز میغ
(۳۸۷ - ۳۸۴)

آگاه است؛ امّا چون رواج دین و نجات کشور در گرو جانبازی خاصّان اوست، براین رزم دل بسته است:

نشست از برگاه و بنهاد دل به رزم جهان جوی شاه چگل
(۴۳۳)

تا در جنگ سرنوشت تحقّق این سخن اسفندیار را به چشم ببیند که گفت: «من فردا روز به فرّه دین مزدیسنان و جان شما ای خدایگان! سوگند خورم که حتّیٰ یك هیون را از آن رزم زنده بنگذارم» (یادگار، بند ۶۱).

و اگر به بهای نیستی و نابودی همه خویشان و فرزندان اوست، دین بهی را فرو نمی گذارد. «پس گوید گشتاسپ شاه: که اگر همه برادران و پسران و خاصان من،

گشتاسپ شاه، و ان هوتس، که خواهر و زن من است ـ که سی دختر و پسر از او زاده است ـ همه کشته شوند، آن گاه این دین پاك مزدیسنان را، که از او رمزد پذیرفتم، رها نکنم» (یادگار، بند ۶۸).

او این نبرد را از آغاز تا فرجام شخصاً زیر نظر دارد و از کوه سر به دلاوری مردان ایرانی و جانبازی آنان چشم دوخته است و به دلیری که کین زریر، سپهسالار ایران، برادر جنگندهٔ او را بگیرد، جانشینی زریر و همسری دخترش "همای" را نوید می دهد[7]:

«امّا از شما آزادگان کیست که برود و کین زریر خواهد، تا که من دخترم همای را که در همه کشور ایران، زن از او خوب چهرتر نیست، و خانه و خاندان زریر و سپاهبدی ایران را، بدو دهم» (یادگار، بند ۷۸).

ارجاسپ[8] ـ گرگ پیری است که بر نابودی دین نو کمر بسته، لشکر آراسته و در برابر گشتاسپ به نبرد ایستاده است. در شاهنامه، برخلاف یادگار، ارجاسب و رشادت او و عظمت لشکرش تأیید شده است. او همسنگ گشتاسپ و دشمن بزرگ اوست که بر آیینهای شاهی آگاه است و دور اندیشانه وقایع را می نگرد. به «بیدرفش» و «نامخو است هزاران» که به عنوان پیك نزد گشتاسپ می فرستد، زیرکانه اندرز می دهد تا خدمتی شایسته بنمایند و بزرگش دارند[9]:

بفرمودشان گفت بخرد بوید — به ایوان او با هم اندر شوید
چو او را ببینید، بر تخت و گاه — کنید آن زمان خویشتن را دو تاه
برآیین شاهان نمازش برید — بر تاج و بر تخت او مگذرید
چو هردو نشینید در پیشِ اوی — سوی تاج تابنده‌ش آرید روی
گزارید پیغام فرخش را — از او گوش دارید پاسخش را
چو پاسخ از او سر بسر بشنوید — زمین را ببوسید و بیرون روید
(۱۷۹ - ۱۷۴)

هرچند گشتاسپ او را در نامهٔ خود به خواری مخاطب ساخته، می گوید:

زی ارجاسپ ترك آن پلید سترگ — کجا پیکرش پیکر پیر گرگ
زده سر زآیین و دین بهی — گزیده ره کوری و ابلهی

رسید آن نوشته فرومایه‌وار   که بنوشته بودی سوی شهریار
(۴۲۵ - ۴۲۳)

ارجاسپ در شاهنامه با صفات: سالار پیکند (۲۶۷)؛ سالار ترکان (۱۹۷)؛ سالار چین (۷۰۸، ۴۴۴، ۲۸۹)؛ سالار گردان چین (۱۳۳)؛ خاقان (۷۴۹، ۲۹۳)؛ شاه دلیران چین (۴۵۴)؛ شاه توران (۷۹۸) نیز توصیف شده است. در برابر این صفات گوناگون، در یادگار از او با عنوان «هیونان خدای» و در غرر بالقب: «ملك الترك» نام برده می شود و این اگرچه می تواند تا حدّی ناشی از سادگی سبك این دو متن و دوری آنها از اغراقهای شعری باشد، نشان دهنده این نکته نیز هست که در شاهنامه به پیروی از شیوه‌های رایج در بزرگداشت و عظمت مقام دشمن، از آن جهت تأکید می شود که پیروزی لشکر ایران بزرگتر و مهم تر جلوه کند. احتمالاً بتوان اختلاف سرنوشت ارجاسپ را پس از پایان جنگ در روایات مورد بحث نیز تأثر یافته از چنین پنداری دانست، چه در شاهنامه و غرر، ارجاسپ وقتی شکست سپاه و مرگ دلیران خود را می بیند، می گریزد:

چو دانست خاقان که ماندند بس   نیارد شدن پیش او هیچ کس
سپه جنب جنبان شد و کارگشت   همی بود تا روز اندر گذشت
همان گاه اندر گریغ اوفتاد   بشد، رویش اندر بیابان نهاد
(۷۵۱ - ۷۴۹)

"فانجلت غبرة المعركة عن انهزام ارجاسف فی خواصّه" (غرر، ۲۷۵).
و بستور به فرمان گشتاسپ باده هزار مرد جنگی بار دیگر به تعقیب او گمارده می شود:

سپه را به بستور فرخنده داد   عجم را چنین بود آیین و داد
بدادش از آزادگان ده هزار   سواران جنگی و نیزه گزار
بفرمود و گفت ای گو رزم ساز   یکی بر پی شاه توران بتاز
بایتاش و خلخ ستان برگذر   بکُش هرچه یابی به کین پدر
(۷۹۸ - ۷۹۵)

"وانفذ (بشتاسف) بستور فی جیش کثیف خلف ارجاسف و امر باقتفاء اثره الی شط جیحون» (غرر، ۲۷۶).

امّا در یادگار، ارجاسپ خوارتر از آن است که به مردی سر برافرازد و رزم یلان آرزو کند زیرا: «او را اسفندیار یل گیرد و یك دست و یك پای و یك گوش او را بکَنَدْ و یك چشم او را به آتش بسوزاند و سوار بر خر دم بریده‌ای به کشور خویش باز فرستد. گویدہ که: برو و بگوی! که چه دیدی از دست من، اسفندیار یل، تا هیونان بدانند که چه روی داد در روز فروردین در اژدها رزم گشتاسپی» (یادگار، بند ۱۴ - ۱۱۳). و با چنین کیفری در حقیقت زندگی ارجاسپ پایان می یابد و دفتر مردی و مردانگی او بسته می شود.

زریر - سپهسالار لشکر ایران، برادر گشتاسپ و قهرمان اصلی داستان است. تا آن گاه که کشته می شود، دلاوریها می کند و با مرگ او، گشتاسپ، به شدت اندوهگین می شود، بدان حدّ که خود آهنگ نبرد می کند. از توصیفهای خاص شاهنامه که بگذریم، زریر در سه روایت، نقش همانندی دارد. تا آن گاه که بیدرفش او را می کُشد، یکه تاز میدان و تعیین کنندهٔ سرنوشت جنگ است. جنگی که در یادگار توصیف می شود، در حقیقت چیزی جز صحنهٔ نبرد زریر و پسرش بستور نیست. زریر مردی کارزازی و دلاوری شمشیر زن است که:

«چنان نیك کارزار می کند، که گویی آتش در نیستان افتاده است، آن گاه که شمشیر را به جلو می زند، ده «تن» و چون باز می گرداند دوازده دلیر دشمن را می کُشد» (یادگار، بند ۷۰). ارجاسپ از این بیم دارد که اگر جنگ او به درازا کشد حتی یك تن از دشمن را زنده بنگذارد (یادگار، بند ۷۲ - ۷۱). این توصیف یادگار از نبرد او، همانند سخن ثعالبی است که می گوید:

«ثم ان زریر الاسبهبد اقبل فی اصحابه و حمل علی قلب الاتراك ووقع فیهم وقوع النار فی القصباء، فا وقع بهم وقعة عظیمة و وطئهم وطأة ثقیلة و نادیٰ ارجاسف اصحابه و قال من ذاالذّی یبرز لزریر و یکفنی امره...» (غرر، ۷۳ - ۲۷۲).

کوتاه سخن آن که زریر از نبردی سخت و به خاك افکندن بسی از مردان دشمن، با تیری که بیدرفش جادو از پشت سر به سویش رها می کند، کشته می شود و اسب و جامهٔ جنگش به دست دشمن می افتد.

بستور - برپایهٔ مطالب یادگار، کودکی هفت ساله است (بند ۷۹) که هنوز

دستش با تیر و کمان آشنا نیست و آیین جنگ و دفاع نمی داند (بند ۸۰)؛ امّا در دو مآخذ دیگر گُردی است که فرماندهی بخشی از سپاه به نام اوست:

پس پشت لشکر به بستور داد — چراغ سپهدار خسرو نژاد

(۴۵۱)

"و رتّب (بشتاسف) اخاه زریر و من بر سمه فی المیمنة و ابنه بستور فی المسیره و اسفند یاذ فی القلب" (غرر، ۷۰ - ۲۶۹).

و دلیر مردی است که در میدان رزم مردیها می کند:

بیامد هم آن گاه بستور شیر — نبرده کیان زاده، پور زریر
بکشت او از آن دشمنان بی شمار — که آویخت اندر بد روزگار

(۵۲۷ - ۵۲۶)

و مانند مردان جامه رزم می پوشد و کین پدر می خواهد:

بیاراست و برگستوان برفکند — به فتراك بربست پیچان کمند
بپوشید جوشن بدو برنشست — زپنهان خرامید نیزه به دست
از این سان خرامید تا رزمگاه — سوی باب کشته بپیمود راه
همی تاخت آن بارهٔ تیز گرد — همی آخت کینه همی کشت مرد

(۶۶۳ - ۶۶۰)

و در میدان کارزار مانند همه دلیران مرد می خواهد و هم رزم می طلبد:

منم گفت بستور پور زریر — پذیره نباشد مرا نرّه شیر
کجا باشد آن جادوی بیدرفش — که برده است آن جمشیدی درفش

(۷۰۴ - ۷۰۳)

شاهنامه و یادگار او را در نبرد، همانند پدرش توصیف می کنند و بیم ارجاسپ را از جنگ او یادآور می شوند:

چو سالار چین دید بستور را — کیان زاده آن پهلوان پور را
به لشکر بگفت این که شاید بُدن — کزین سان همی نیزه داند زدن

بکشت از تگینان من بی‌شمار　　مگر گشت زنده زریر سوار
که نزد من آمد زریر از نخست　　برین سان همی تاخت باره درست

(۷۱۱ - ۷۰۸)

"پس ارجاسپ، هیونان خدای، از کوه سرنگاه کند و گوید: آن کیست، آن کودك دلیر کیانی که گُردوار اسب دارد و گُرد وار زین دارد و کارزار چنان نیك کند که زریر سپاهبد ایران کرد؟" (یادگار، بند ۹۵).

بر مبنای نوشته یادگار و غرر السیر، بستور انتقام خون زریر را می گیرد و بیدرفش را می کشد و اسب و جامه پدر را از او پس می گیرد (یادگار، بند ۱۰۵ و ۱۰۶، غرر، صفحه ۷۵ - ۲۷۴)، امّا در شاهنامه این کار را اسفندیار به انجام می رساند (شاهنامه ۷۲۰ تا ۷۳۰).

چنان که گفته شد پایان نبرد گشتاسپ و ارجاسپ در شاهنامه و غرر همانند است و با متن یادگار هماهنگ نیست. داستان یادگار با شکست ارجاسپ و کندن یك چشم و... و فرستادن او به کشورش پایان می یابد امّا بر پایهٔ شاهنامه و غرر، ارجاسپ از میدان گریخته و در نتیجه پادافراه درازدستی خویش را ندیده است، بنابراین بستور، به فرمان گشتاسپ به دنبال او لشکر می کشد تا او را به سزا کیفر دهد (شاهنامه، ۷۹۸ - ۷۹۵؛ غرر، ۲۷۶) و این در حقیقت آخرین نقش بستور در این داستان است.

جاماسپ - حکیم دانایی است که به روایتی وزیر بزرگ گشتاسپ نیز هست[۱۰]. نقش او در هرسه روایت یکسان است. رویدادهای جنگ را پیش از وقوع به دقت پیشگویی می کند و گشتاسپ را از آنها آگاه می سازد. توصیف کوتاه و روشن ثعالبی که با روایات دیگر نیز هماهنگ است پایگاه دانش او را، بویژه در ستاره شماری و نجوم، آشکار می سازد:

"... فخلا بجاماسف العالم و کان نسیج وحده و اوحد دهره فی الکهانة و التنجیم والاصابة فی احکام النجوم" (غرر، ۲۶۶).

و گشتاسپ دانش او را چنین توصیف می کند که:

"من دانم که تو ای جاماسپ! دانا و بینا و شناسایی، این نیز دانی که اگر ده روز باران آید، چند قطره بر زمین آید، و چند قطره بر قطره، و این نیز دانی که اگر گیاهان بشکفد، کدامین گل روز بشکفد و کدامین شب و کدامین فردا، این نیز دانی که کدامین ابر آب (= باران) دارد و کدامین

ندارد و این نیز دانی که فردا روز چه باشد در آن اژدها رزم گشتاسپان، از پسران و برادران من، گشتاسپ شاه، که بزید و که بمیرد؟"

(یادگار، بند ۳۵ تا ۴۰)

اسفندیار - سیمای نامدار دین، و رزم آور چیره دست میدان نبرد است که حضور او را در جنگ هر سه مأخذ تأیید می کنند، امّا نقشی متفاوت به او نسبت می دهند. در یادگار اسفندیار از اواسط داستان رخ می نماید. آن جا که گشتاسپ از شنیدن پیشگوییهای جاماسپ از تخت فرو افتاده و به خاك غلتیده است. دلیران و مردان یك یك او را دلداری می دهند و به نیروی بازوی خود در فردای جنگ امیدوار می سازند؛ امّا گشتاسپ سخن هیچ یك را نمی پذیرد مگر اسفندیار را که می گوید: "من فردا روز بروم، به فرّهٔ اورمزد و دین مزدیسنان و جان شما ای خدایگان! سوگند خورم که یك تن از هیونان را از آن رزم زنده نگذارم" (یادگار، بند ۶۱) و کوشش او در میدان نبرد نیز از این سخن دریافته می شود:

"پس بستور اسب فراز هلد (= رهاکند)، دشمن بکشد تا به آن جایگاه رَسَدْ که اسفندیار، یل نیو، کارزار کند. . ." (یادگار، بند ۱۱۰)

و سرانجام اوست که بر ارجاسپ پیروز می شود و او را چنان که گفته شد، خوار و رسوا به شهر خویش باز می فرستد تا هیونان را دیدار او درسی آموزنده باشد. اشاره ثعالبی تقریباً با یادگار همانند است و ظاهراً به او نقشی برتر و شخصیتی فراتر از آن چه در یادگار است، نسبت داده نمی شود.

امّا در شاهنامه اسفندیار به روشنی برجسته می شود و نقشی تعیین کننده در سرنوشت جنگ و شخصیتی والاتر از دیگران دارد؛ تا آن گاه که زریر زنده است در کنار او و همتای اوست و شاید برتر. اگر زریر عنوان "جهان پهلوانی" دارد، از آن رو است که اسفندیار کودك است:

زریر سپهبد برادرش بود که سالار گردان لشکرش بود
جهان پهلوان بود آن روزگار که کودك بد اسفندیار سوار

(۱۹۳ - ۱۹۲)

از همان آغاز داستان، به عنوان یکی از گرامی ترین و بلند پایه‌ترین دلیران دربار گشتاسپ نام برده می شود. هنگامی که نامه ارجاسپ به گشتاسپ می رسد و

تهدیدهای او در جمع درباریان خوانده می شود، اسفندیار به همراه زریر شمشیر از نیام برمی کشد، آمادگی خود را برای جنگ اعلام می کند (شاهنامه، ۲۰۴ تا ۲۱۰) و به همراه زریر و جاماسپ پاسخی تند و شکننده برای ارجاسپ می نویسد (۲۱۴ تا ۲۲۰)؛ و ارج او در نزد گشتاسپ بدان حدّ است که وقتی گشتاسپ آینده جنگ را از جاماسپ می پرسد و دودلی و ترس جاماسپ را می بیند؛ به نام خدا، دین، دین آور و به جان برادرش زریر و پسرش اسفندیار سوگند می خورد که به خاطر این پیشگویی او را نیازارد (شاهنامه، ۲۹ ـ ۲۲۸)[۱۱].

او در جنگ، فرماندهی پنجاه هزار مرد و یك دست لشکر را بر عهده دارد (۴۸ ـ ۴۴۷)[۱۲]. دلیر مردی بیباك است که وقتی مرگ زریر را می شنود، و زاری پدر را می بیند:

به قلب اندر آمد به جای زریر — به صف اندر استاد چون نرّه شیر
به پیش اندر آمد میان را ببست — گرفت آن درفش همایون به دست

و این گونه به کین خواهی زریر به میدان می رود:

یکی دیزه‌ای بر نشسته بلند — به سان یکی دیو جسته زبند
بدان لشکر دشمن اندر فتاد — چنان چون در افتد به گلبرگ باد
همی کشت از ایشان و سر می برید — زبیمش همی مُرد هرکس بدید
(۴۵۴ ـ ۵۶)

و برای استواری دین، مرگ را به چیزی نمی شمارد و برادران را چنین پند می دهد:

نگر تا نترسید از مرگ و چیز — که کس بی زمانه نمرده است نیز
کراکشت خواهد همی روزگار — چه نیکوتر از مرگ در کارزار
بدانید یکسر که روزی است این — که کافر پدید آید از پاك دین
شما از پس پشتها منگرید — مجویید فریاد و سر مشمرید
(۳۹ ـ ۶۳۶)

و هم اوست که بیدرفش، کشندهٔ زریر را برخاك می افگند و جان را از او می گیرد:

پس آگاه کردند زآن کارزار — پُس شاه را فرخ اسفندیار. . .

زدش پهلوانی یکی بر جگر چنان کز دگر سو برون کرد سر
چو آهو زباره در افتاد و مرد بدید ازکیان زادگان دستبرد
(۷۲۴ - ۷۱۸)

به هر حال شاهنامه او را، ستانندهٔ کین زریر و وادار کنندهٔ ارجاسپ به فرار می‌شناسد:

چو باز آورید آن گرانمایه کین بر اسب زریری برافکند زین
(۷۳۲)

گریزد سرانجام سالار چین از اسفندیار آن گو با فرین
به ترکان نهد روی بگریخته شکسته سپر نیزه‌ها ریخته
(۴۰۴ - ۴۰۳)

و به پاداش این کین خواهی است که همای خواهر خود را به زنی می گیرد (۷۹۴). این یکی از موارد بارز ناهمگونی شاهنامه با دو روایت دیگر است.

گرامی کرد (شاهنامه: گرامی) - پسر جاماسپ و کسی است که در نبرد مردانگیها از او دیده شده است. در یادگار و غرر از مرگ او سخنی نیست، بلکه از او به عنوان پهلوانی که درفش پیروزی را با دندان گرفته است، سخن می رود. بستور در بازگشت از میدان نبرد و پس از گرفتن کین زریر او را می بیند و به او نوید می دهد که دلیریهای او را نزد گشتاسپ بازگو خواهد کرد (یادگار، بند ۱۰۹ - ۱۰۷). بر مبنای مطالب غرر السیر، او پس از قتل "شیدسپ" به میدان می رود و درفش کاویان را که بر زمین افتاده است، برمی گیرد و با دندان نگه می دارد و با شمشیر می جنگد تا ایرانیان پراکنده جایگاه خویش را می گیرند (غرر، ۲۷۲) و جای دیگر صحنهٔ پایانی نبرد است که به همراه بستور و اسفندیار، سپاه شکست خوردهٔ دشمن را دنبال می کنند (۲۷۵). امّا در شاهنامه جاماسپ پیش از وقوع جنگ کشته شدن او را پیش بینی می کند:

بیاید پس آن گاه فرزند من ببسته میان را جگر بند من
ابر کین شیدسپ، فرزند شاه به میدان کند تیز اسب سیاه

بسی رنج بیند به رزم اندرون شه خسروان را بگویم که چون
درفش فروزندهٔ کاویان بیفگنده باشند ایرانیان
گرامی بگیرد به دندان درفش به دندان بدارد درفش بنفش
به یك دست شمشیر و دیگر کلاه به دندان درفش فریدون شاه
برین سان همی افگند دشمنان همی بر کند جان آهرمنان
سرانجام در جنگ کشته شود نکونامش اندر نوشته شود

(۳۵۹ - ۳۵۲)

وجای دیگر، توصیفِ صحنهٔ نبرد اوست که در آن از قطع دستش به وسیلهٔ دشمن و سرانجام مرگ او سخن رفته (شاهنامه ۵۰۳ تا ۵۲۵) بر دلاوری و جنگجویی او همه مآخذ تأکید دارند و او را به نیروی باز و ستوده‌اند:

بیامد سر سروران سپاه پسُ تهم جاماسپ، دستور شاه
نبرده سواری گرامیش نام بمانندهٔ پور دستان سام
یکی چرمه‌ای بر نشسته سمند یکی گام زن بارهٔ بی‌گزند
چمانندهٔ چرمهٔ نوجوان یکی کوه پاره ست گویی روان
به پیش صف چینیان ایستاد خداوند بهزاد را کرد یاد...
گرامی گوی بود بازور شیر نتابید با او سوار دلیر
گرفت از گرامی، نبرده گریغ گرامی کفش بود برنده تیغ

(۵۱۲-۵۰۲)

"... و برز کرامی کرد ابن جاماسف فی اصحابه و حمل حملةً عجیبةً و قتل مقتلة عظیمة". (غرر، ۲۷۲).

فرشاورد (شاهنامه: فرشیدورد، فرشاورد) - ثعالبی در این داستان از او نامی به میان نمی آورد، امّا در جای دیگر او را فرزند گشتاسپ و برادر تنی اسفندیار می داند (غر، ۲۵۶). دقیقی در ارتباط با این داستان از او نامی به میان می آورد و در پایان داستان در کنار اسفندیار و بستور از او به عنوان فرمانده یك بخش از سپاهی که به تعقیب لشکریان پراکنده ارجاسپ گمارده شده‌اند، نام می برد (شاهنامه، ۷۳۷)[۱۳].

امّا در یادگار، بیش از دو متن دیگر، دربارهٔ این پهلوان سخن رفته است. یك جا از او به عنوان کوچکترین پسر گشتاسپ، گفتگو می شود که پدر او را بیش از دیگر فرزندان گرامی می شمارد (بند ۴۹) و جای دیگر زمانی است که گشتاسپ از پیشگویی جاماسپ متأثر شده و بر زمین افتاده است، "فرشاورد" پدر را دلداری می دهد که "فردا روز سیزده بیور دشمن را خواهد کشت" (بند ۵۹). این جوان را "نامخو است هزاران" می کشد (بند ۴۸).

بیدرفش ـ همه مآخذ او را به عنوان کشندهٔ زریر می شناسند که نه به مردی و دلیری بلکه به نیرنگ او را از پشت سر، هدف تیر قرار داده است. بر پایهٔ یادگار و شاهنامه به همراه "نامخو است" نامهٔ ارجاسپ را نزد گشتاسپ می برد و پاسخ آن را باز می آورد[۱۴]. ارجاسپ به او نوید داده است که به پاداش کشتن زریر، سپهسالاری توران را به او ببخشد و دخترش زرستان (یادگار، بند ۷۱) را، به همسری او در آورد. امّا بیدرفش به این مراد نمی رسد، زیرا بستور (غرر و یادگار) یا اسفندیار (شاهنامه) در همین نبرد او را به انتقام خون زریر، می کشد.

شاهنامه و یادگار او را به صفت جادوگر توصیف می کنند (یادگار، بند ۶، شاهنامه ۱۲۶ و ۵۷۷).

شاهنامه او را دارندهٔ درفش پیل پیکر و وظیفه او را غارتگری می داند:

چو غارتگری داد بر بیدرفش بدادش یکی پیل پیکر درفش

(۲۸۰)

نامخو است هزاران ـ همراه بیدرفش در رسانیدن نامهٔ ارجاسپ به گشتاسپ است و بدخواه مردی است که جز تباهی آرزو نمی کند:

دگر جادوی نام او نامخو است که هرگز دلش جز تباهی نخواست

(۱۲۷)

او فرمانده جناح چپ ارجاسپ (غرر، ۲۷۰) و از مایه‌های امید اوست. وقتی "کرامی کرد" هم رزم می خواهد ارجاسپ می گوید:

کجا باشد آن جادوی خویشکام کجا خواست نام هزارانش نام

(۵۰۸)

او کشندهٔ "فرشاورد" و "پاد خسرو" نیز هست (یادگار، بند ۴۸).

*

علاوه بر نامهای مشترکی که در بالا یاد شد، در یادگار زریران از "پادخسرو" برادر گشتاسپ (بند، ۴۸ و ۵۷) نیز نامی به میان آمده است. او کسی است که گشتاسپ را امید می دهد که فردای جنگ یك تنه چهارده بیور دشمن را به خاك افکند. از فرزندان و برادران دیگر گشتاسپ نامی نیامده است و تنها به یاد کرد این نکته بسنده شده است، که در روز نبرد بیست و سه تن از برادران و فرزندان گشتاسپ جان باخته‌اند (بند ۴۹)[۱۵].

"ابراهیم" رئیس منشیان دربار گشتاسپ کسی است که نامهٔ رسیده از سوی ارجاسپ را برای درباریان می خواند (بند ۱۰).

در شاهنامه و غرر نام برخی از قهرمانان دیگر نیز آمده است. از ایرانیان به نامهای زیر برمی خوریم: اردشیر، پسر گشتاسپ (شاهنامه، ۳۴۳ و ۴۷۹؛ غرر ۲۷۱)؛ شیدسپ، پسر گشتاسپ و کشندهٔ کهرم برادر ارجاسپ (شاهنامه، ۳۴۸ و ۴۹۱؛ غرر، ۲۷۱)؛ رام اردشیر، برادر اردشیر (غرر، ۲۷۱)؛ اورمزد (شاهنامه، ۴۸۵)؛ نامدار، پسر گشتاسپ (۳۶۳)؛ نیوزار، پسر گشتاسپ (۵۲۹؛ غرر: فیونداد ۲۷۲)؛ گرزم (۴۲۱) و بالأخره زردتشت به عنوان پیامبر دین و بازدارندهٔ گشتاسپ از دادن باج به ارجاسپ و تشویق او به رواج دین (۴۰ تا ۹۵).

در میان سپاه دشمن از چند نفر نام برده شده است که در یادگار نامی از آنان نیست: کهرم، برادر ارجاسپ (۲۷۱ و ۴۹۳ به بعد) که بر مبنای غرر، فرمانده جناح راست سپاه ارجاسپ است (غرر، ۲۷۰)؛ اندمان / اندیمان[۱۶]، برادر ارجاسپ (۲۷۱ و ۲۷۷)؛ گرگسار (۲۷۸)؛ خشاش (۲۸۲)؛ گرزم، سپهدار توران و پسر ارجاسپ (۳۸۲)؛ و بالأخره هوش دیو (۲۸۴).

*

زنان در این داستان نقشی عمده ندارند. در غررالسیر از هیچ زنی نام برده نشده است. امّا در یادگار و شاهنامه از چند تن به مناسبت نامی به میان آمده است: هوتس، زن و خواهر گشتاسپ (یادگار، بند ۶۸)؛ همای، دختر گشتاسپ (یادگار، بند ۷۷؛ شاهنامه، ۶۲۰)؛ زرستان و بهستان، دختران ارجاسپ (یادگار، بند ۷۱ و ۹۷).

*

در مجموع، توصیف شاهنامه از دلاوریهای قهرمانان و شرح هنرنماییهای آنها، نمودارتر و چشم گیرتر است و زبانی که برای بیان این توصیفها به کار رفته، پخته‌تر، پرشورتر و گیراتر و حال آن که در یادگار و غرر، این بیان غالباً ساده و به دور از هرگونه آرایش است. از سوی دیگر در شاهنامه بر شخصیت و نقش گشتاسپ، ارجاسپ و بیش از همه اسفندیار تکیه می شود و این ظاهراً منبعث از متنی است که دقیقی براساس آن، داستان خود را به نظم در آورده است. در برابر، یادگار بر دلاوری و نبرد زریر و بستور بیش از دیگران تأکید می ورزد تا آن جا که باید گفت: "یادگار زریران شرح دلاوری این دو تن، مرگ نامه زریر و اندوه نامه بستور" است.

۳. تجلی آیینها و سنّتها

گرچه از این دیدگاه همانندی آشکاری در متنها دیده نمی شود، اما بازتابی از سنتهای قومی را در آنها می توان دید:

الف) زناشویی با خویشاوندان نزدیك در یادگار و شاهنامه دیده می شود. هوتس خواهر گشتاسپ همسر او نیز هست و گشتاسپ از او سی پسر و دختر دارد. (یادگار، بند ۶۸). گونه‌ای دیگر از این سنت را در شاهنامه نیز می توان یافت: گشتاسپ به کسی که انتقام خون زریر را بگیرد وعدهٔ زناشویی با دخترش "همای" را می دهد، (شاهنامه، ۶۱۹؛ یادگار، بند ۷۷) و چون این انتقام را اسفندیار می گیرد گشتاسپ همای را به همسری او در می آورد (شاهنامه، ۷۹۴).

ب) آیین گرفتن انتقام خون پدر به وسیلهٔ فرزند نیز در داستان متجلّی است. بر مبنای یادگار و غرر، بستور خود انتقام خون پدر را می گیرد (یادگار، بند ۱۰۰ تا ۱۰۹؛ غرر، ۲۷۵). در شاهنامه اگرچه کشندهٔ بیدرفش اسفندیار است، امّا می توان پنداشت که عامل اصلی قتل زریر ارجاسپ گمان شده است و گشتاسپ پس از پایان جنگ و ترتیب و تنظیم کارهای کشتگان و زخمیان، بستور را برای کین خواهی به توران می فرستد:

عجم را چنین بود آیین و داد سپه را به بستور فرخنده داد
سواران جنگی و نیزه گزار بدادش از آزادگان ده هزار

بفرمود و گفت ای گو رزم ساز یکی بـر پی شاه تـوران بتاز
بـه ایتاش و خلخ ستـان برگـذر بکش هـرچه یـابی به کین پـدر
(۷۹۸ - ۷۹۵)

ج) آیین بازپس گرفتن اسب، جامه و ابزار جنگِ کشته، نیز در هر سه متن جلوه‌گر است. براساس یادگار و غرر، بستور و بر مبنای شاهنامه، اسفندیار اسب و جامه زریر را از بیدرفش می گیرد.

آرایش و توصیف صحنه‌ها

روایات مورد بحث در ساخت صحنه‌ها و آرایش آنها و بیان جزئیات داستان ناهمگونیهایی دارند که یاد کرد آنها خالی از سود نیست. برای آن که این بررسی ممکن باشد، این داستان به یازده بخش یا صحنه تقسیم شده و هریك از این پاره‌ها را با یکدیگر مقایسه کرده است.

- بخش نخست پذیرش دین زردتشتی به وسیله گشتاسپ (یادگار، بند ۱؛ شاهنامه، ۳۹ تا ۹۰): یادگار به کوتاهی از مطلب می گذرد: «این یادگار در آن گاه نوشته شد که گشتاسپ با پسران و برادران و خاصّان و ملازمان خویش این دین پاك مزدیسنان را از اورمزد پذیرفتند». در غرر و شاهنامه برخلاف یادگار، از زردشت، چگونگی ظهور او و آمدنش به دربار گشتاسپ و چگونگی گرایش گشتاسپ و درباریان او به دین نو گفتگو می شود و ثعالبی بخشی از اعتقادات و آموزشهای زردشت را نیز برمی شمارد (از ۲۵۶ تا ۲۶۲). شاهنامه نیز این بخش را با گذشته پیوند می دهد و از پیدایی سرو کشمر و رشد آن، نیز سخن می گوید.

در این بخش، یادگار با دو متن دیگر دست کم در یك نکته هماهنگ نیست. در یادگار اصولاً از زردشت نامی به میان نیامده و دین نو، همه‌جا با توصیف "دین به مزدیسنان" یاد شده است.

- بخش دوم (یادگار، بند ۲ تا ۵؛ شاهنامه، ۹۱ تا ۱۲۷؛ غرر ۲۶۳): بنابر متن یادگار، ارجاسپ آگاه می شود که گشتاسپ کیش نو را پذیرفته است. "نامخو-است" و "بیدرفش" را با بیست هزار سپاه به پیام آوری نزد گشتاسپ می فرستد. در شاهنامه، این زردشت است که گشتاسپ را از باج دادن به ارجاسپ باز می دارد و ارجاسپ به وسیله دیو مردی از لشکریان خود، از این منع خبر می یابد و همین دیو

مرد است که به ارجاسپ آگاهی می دهد که: گشتاسپ آمادهٔ نبرد تو می شود و جادوگری زردشت نام که مدّعی دین آوری از آسمان است، او را در این کار مشوّق است. آن گاه از ارجاسپ می خواهد که نامه‌ای به گشتاسپ بنویسد و خواسته سوی او بفرستد و او را از فرجام کار آگاه کند و در ضمن سپاه نیز بیاراید تا اگر گشتاسپ سخن نپذیرفت، آماده جنگ باشد و براین توافق است که دو پیك، یعنی نامخواست و بیدرفش را به بلخ روانه می کند.

ثعالبی حضور زردشت را در این صحنه تصریح نمی کند، چه او مرگ زردشت را پیش از این گفته و جاماسپ را به عنوان جانشین او یاد کرده است (۲۶۲)، بنابراین، این جنگ اصولاً پس از مرگ زردتشت روی می دهد و طبعاً انگیزه گشتاسپ، تشویق زردشت نیست. بنابه گفتهٔ ثعالبی، ارجاسپ اندیشه گرفتن ایران و افروختن آتش جنگ میان ترك و فارس را در سر می پروراند و با دریافت نامه گشتاسپ این فرصت را به دست می آورد:

" . . . و کان یدور فی رأسه (= رأس ارجاسف) التجنّی علی بشتاسف و الطمع فی ایران شهر و اعادة الحرب بین الترك و الفرس جذعاً. فکتب الیه بشتاسف مع رسول له الیه ویدعوه الی دین زردشت فاضطرب ارجاسف و اضطرم و وجد مقالاً . . . "

(غرر، ۲۶۳)[۱۷].

ـ بخش سوم (یادگار، بند ۵ تا ۱۲؛ شاهنامه، ۱۲۸ تا ۱۸۶؛ غرر، ۶۴ ـ ۲۶۳): رسیدن فرستادگان ارجاسپ به ایران و آگاه شدن گشتاسپ بر مضمون نامهٔ ارجاسپ است. بنابر یادگار، فرستادگان به دربار ایران می رسند و نامه را می دهند و ابراهیم، سردبیر گشتاسپ، آن را می خواند و مضمون آن این است که:

"ما شنیده‌ایم که شما ای خدایگان! دین مزدیسنان را از اورمزد پذیرفته‌اید، اگر آن را رها نکنید ما را از آن، دشواری گران شاید بودن؛ امّا اگر مصلحت بینید، آن را رها کنید و با ما همکیش شوید، آن گاه شما را به سروری بستاییم و سال به سال شما را زر و سیم و. . . فرستیم و گرنه بیاییم و مردان شما را برده گیریم. . . "

مطلب در شاهنامه، قطع نظر از تعبیرات خاص لفظی و اطاله‌ای که اقتضای شاهنامه‌هاست و در ضمن آن نژاد گشتاسپ و بلندی خاندان او ستوده شده است، با یادگار همانند است جز آن که در آن جا ارجاسپ ناسزاهایی به زردتشت می گوید و

او را "پیر جادوی گمراه کننده" (۱۵۲) و "فریبنده" (۱۵۵) می نامد. امّا بنابر نقل ثعالبی پاسخ ارجاسپ به گشتاسپ سخت و دشنام آمیز است:

"ایها المغرور المخدوع انك قد ضللت سواء السّبیل و ترك دین آبائك و صدّقت کذاباً یزعم انّه جاء من السماء فقبلت اکاذیبه و اباطیله . . ."

ـ بخش چهارم یادگار، بند ۱۳ تا ۲۲؛ شاهنامه، ۱۸۷ تا ۲۳۷؛ غرر ۲۶۵): پاسخ نامهٔ ارجاسپ و بازتاب گشتاسپ در برابر نوشته‌های ارجاسپ است.
در یادگار می آید که: «گشتاسپ چون آن سخن (= نامه ارجاسپ) را شنید، او را سخت دشوار بود» و مضمون پاسخ نیز آن که: "پس از درود بر ارجاسپ، هیونان خدای، ما این دین را که از اورمزد پذیرفتیم رها نکنیم و با شما همکیش نشویم و ماه دیگر شما را در بیشه هوتس (یا سپید بیشه)، و مرو زردشتان، که دشتی است پهناور، بدون کوه، دیدار کنیم. شما از آن جا آیید تا ما از این جا آییم تا ببینیم چگونه دیوان به دست ایزدان نابود می شوند." تهیه کنندهٔ این پاسخ "زریر" است.
برمبنای غرر، گشتاسپ از نامه ارجاسپ سخت به خشم می آید و او را به زبان، بد می گوید و فرستادگان او را می راند و به نامه پاسخ نمی دهد.
و اقبل (اقبل بشتاسف) علی الرسول و قال له: قل لصاحبك انك قد تعدیت طورك و تکلّمت بما هو فوق قدرك و رب حتف تسوقه کلمة و من انت ویلك حتی تنکر علی دینی و تعارضنی فی امری ولولم ادعك تنام لما رأیت هذه الأحلام و الجواب ماتریٰ لاما تسمع و السلام علی غیرك.
امّا در شاهنامه، گشتاسپ موبدان و سران را پیش می خواند و در انجمن از یك سو خود و نژ اد خویش را می ستاید و از سوی دیگر ارجاسپ جادو نژ اد و بی دانش (۲۰۱ ـ ۲۰۰) را بد می گوید. آن گاه به دستور او، زریر، جاماسپ و اسفندیار با هم نامه‌ای زشت، چنان که در خور ارجاسپ است، بدو می نویسند (۲۱۶) و فرستادگان او را خوار و خاکسار (۲۳۳) از بلخ به خلخ روانه می کنند. مضمون نامه گشتاسپ اگر چه در این بخش نمی آید، امّا در بخش دیگر بدان اشاره می شود. در این نامه، گشتاسپ مردانگی سوارانی گزیده چون زریر و اسفندیار را می ستاید (۲۵۸) و به پهلوانان ایرجی زاده (۲۵۲) و نیزه‌گزاران بافّر و بخت خود می نازد (۲۶۲) و ارجاسپ را چنین خطاب می کند:

زی ارجاسپ ترك آن پلید سترگ　　کجا پیکرش پیکر پیر گرگ
زده سر ز آیین و دین بهی　　گزیده ره کوری و ابلهی
(۴۴ - ۲۴۳)

- بخش پنجم (یادگار، بند ۲۳ تا ۳۴؛ شاهنامه، ۲۳۸ تا ۳۱۲؛ غرر، ۲۶۵) به تهیه سپاه به وسیلهٔ گشتاسپ تا رسیدن او به میدان نبرد اختصاص دارد.

در یادگار، سخن از نبردی همگانی است: "کشور را آگاه کن، که جز مغ مرد که آب و آتش بهرام را ستاید و پاس دارد از مرد ده ساله تا هشتاد ساله هیچ کس در خانه نماند و چنان کند که ماه دیگر به درگاه گشتاسپ آید". براثر این آگاهی عام، لشکری گرد می آید که وقتی برآب بگذرد، چنان آن را به خاك و گل بیالاید که تا یك ماه از آن آب خوردن ممکن نباشد و چنان زمین را بپوشد، که مرغ در آن نشیمن نیابد و. . .» این صحنه هرچند کوتاه است، امّا بسیار زیبا و شاعرانه توصیف شده است.

در غرر، مطلب بسیار کوتاه بیان شده است:
"قامر بجمع العساکر و اخذ الاهب و تکثیر العدد و توفیر العُدد ثم سار فی جیوشه و جنوده و خواصّه و خیم بالمرحلة الاولی. . ."

در شاهنامه آرایش و ترتیب سخن لونی دیگر دارد. ارجاسپ پس از خواندن نامه گشتاسپ:

سپهبدش را گفت فردا پگاه　　بخوان از همه پادشاهی سپاه
تگینان لشکرش ترکان چین　　برفتند هرسه به توران زمین
بدو باز خواندند لشکرش را　　سر مرزداران کشورش را
(۲۷۰ - ۲۶۸)

و آن گاه سپاهی می آراید، که یك دست آن را برادرش "کهرم" و دست دیگرش را برادرش اندیمان (۷۷ - ۲۷۶) و سپاهبدی آن را "گرگسار" (۲۷۸) و پیشروی آن را خشاش و. . . دارد. گشتاسپ که از آمادگی رزمی ارحاسپ و حرکت خشاش آگاه می شود:

سپهبدش را گفت فردا پگاه　　بیارای پیل و بیاور سپاه
(۲۹۷)

و آن گاه سپاهی بس گران آماده می کند که:

سپاهی بیامد به درگاه شاه که چندان نبد بر زمین بر، گیاه

- بخش ششم (یادگار، ۳۵ تا ۴۹؛ شاهنامه، ۳۱۳ تا ۴۱۱؛ غرر، ۶۷ - ۲۶۶): پیش بینی جاماسپ دربارهٔ سرنوشت جنگ است. این بخش در هر سه متن، توصیف جنگی است که روی خواهد داد. جاماسپ شخص اول این صحنه دانا و شناسا به همه چیز و:

سر موبدان بود و شاه ردان چراغ بزرگان و اسپهبدان
چنان پاك تن بود و تابنده جان که بودی بر او آشکارا نهان
ستاره‌شناس و گران مایه بود ابا او به دانش کرا پایه بود
(۳۲۰ - ۳۱۸)

او نخست، از این که خدای او را دانشی بخشیده است که آینده را با آن می بیند و می داند، تأسف می خورد و آن گاه گشتاسپ را سوگند می دهد که او را نیازارد و به رنج ندارد تا آن چه را می بیند، باز گوید و آن گاه این "طامهٔ کبری" و "قارعهٔ عظمی" (غرر، ۲۶۷) را، جزء به جزء توصیف می کند. در سه متن، اختلاف آشکاری جز تفاوت نام برخی از قهرمانان و تقدم و تأخر پاره‌ای از صحنه‌ها، دیده نمی شود.
- بخش هفتم (یادگار، بند، ۵۰ تا ۶۱؛ شاهنامه، ۴۱۲ تا ۴۱۸، غرر، ۶۸ - ۲۶۷): توصیف بازتاب گشتاسپ از شنیدن پیش بینی جاماسپ است.
اشاره شاهنامه و غرر بسیار کوتاه است: گشتاسپ از شنیدن سخنان جاماسپ بیهوش می شود و بر زمین می افتد و چون به هوش می آید زار می گرید. امّا به خواست جاماسپ اندوه را به یك سو می نهد و برتخت می نشیند و تدبیر جنگ آینده را می کند. بنابرآن چه در یادگار آمده است، قصد جان جاماسپ می کند و ناسزایش می گوید؛ امّا سوگندی که پیش از این خورده است، او را از این کار باز می دارد. اطرافیان یکایك از او می خواهند تا از خاك برخیزد و برگاه نشیند. سخنِ هیچ یك، جایگیر نمی شود، مگر اسفندیار که پدر را به دلیری خود در فردای جنگ امید می دهد. آن گاه گشتاسپ از خاك برخاسته، اندوه را به یك سو می نهد و برتخت می نشیند و کار می راند.

ـ بخش هشتم (یادگار، بند ۶۳ تا ۶۸؛ شاهنامه، ۴۱۹ تا ۴۳۴؛ غرر، ۲۶۸) چاره‌جویی و رای زنی گشتاسپ برای رهایی جان بستگان و یاران خویش است.
گشتاسپ چنین می اندیشد که: جوانان و کیان زادگان را به جنگ نفرستد (شاهنامه و غرر) یا این که: دژی رویین بسازد و همه پهلوانان را در آن جای دهد (یادگار)؛ امّا رای زنان تدبیر او را سودمند نمی دانند، چه اگر چنین کند چه کسی دشمنان را از کشور ایران بیرون خواهد کرد؟ (یادگار) دشمن چون شیر بر ایرانشهر فرود آید و اهالی را چون مزرعه درو شده نابود کند (غرر، ۲۶۸) و کس را یارای رویارویی با او نخواهد بود:

که یارد شدن پیش ترکان چین   که باز آورد فرّه پاك دین

(۴۲۷)

پس چاره‌ای نیست مگر: "ان ترضی بالقضاء و تتوکل علی رب السماء و تتسلّی بسلامة نفسك و ثبات ملکك و انخزال عدوك عن اطرافك و فروعك..." (غرر، ۲۶۸).
ـ بخش نهم (یادگار، ۶۹ تا ۷۶؛ شاهنامه، ۴۳۵ تا ۵۹۳؛ غرر، ۲۶۹)، صحنه آرایی جنگ است تا آن گاه که زریر کشته می شود:
در یادگار، نخستین نبردی که توصیف می شود، نبرد زریر است. گشتاسپ و ارجاسپ هریك بر کوهسر می نشینند و زریر پهلوان، مانند آتشی که در نیزار افتد، در سپاه دشمن می افتد؛ چون ارجاسپ دلیری او را می بیند، بیمناك می شود که مبادا زریر سپاه او را نابود کند، از لشکریان خویش مرد می خواهد و کسی را که تن بدین ستیز سخت دهد، به وزارت و دامادی خویش امید می دهد. بیدرفش می پذیرد و به میدان می رود و پنهانی از پشت، تیری بر زریر می زند و او را برزمین می اندازد و اسب و جامهٔ رزم او را برمی گیرد و بدین سان دلیر مرد ایرانی کشته می شود.
در غرر و بویژه در شاهنامه، بر آرایش لشکر از دو سو، بیشتر تکیه شده و پیش از وصف جنگ زریر، از نبرد دلیرانی چون اردشیر، شیدسپ و... یاد شده است.
نبردی که، بر مبنای یادگار، بیش از یك روز نمی پاید، هفت شبانه روز (غرر، ۲۷۱) یا چهارده روز (شاهنامه، ۵۴۸) به درازا می کشد، تا این که زریر به میدان می رود و مردانه:

همی کشت زایشان همی خوابنید   مر او را ناستاد هرکش بدید

(۵۵۱)

و سرانجام بدان سان که جاماسپ از پیش گفته بود[۱۸]، زوبین به زهر آب دادهٔ بیدرفش:

گذاره شد از خسروی جوشنش   به خون غرقه شد شهریاری تنش
ز باره در افتاد پس شهریار   دریغ آن نکو شاهزاده سوار

(۵۹۰ - ۵۸۹)

- بخش دهم (یادگار، ۷۷ تا ۱۰۷؛ شاهنامه، ۵۹۴ تا ۷۳۲؛ غرر، ۷۵ - ۲۷۴):
این بخش از داستان، در یادگار سخت اندهبار و غم افزاست. چه توصیف وقایع پس از زریر و ناله بستور برکشته پدر است. اندوه نامه‌ای است جانکاه و شاهنامه‌ای است بی رستم. بستور که مرگ پدر را شنیده است، از گشتاسپ اجازه رزم می خواهد؛ امّا گشتاسپ که او را هنوز در تیراندازی ماهر نمی داند، دستوری نمی دهد. بستور پنهانی به آخور سالار می گوید که: "گشتاسپ او را اجازهٔ رزم داده است"، بدین ترتیب اسب کودکی زریر را می گیرد و بر می نشیند و در میدان رزم برکشته پدر فرود می آید و بر او زار می گرید و از این که این "یل دلیر به خاك و خون کشیده شده و این سیمرغ تیز پر به خاك فرو افتاد و باره‌اش به غنیمت گرفته شده است" زار می گرید. آن گاه نزد گشتاسپ باز می گردد و علی رغم منع او، به کین خواهی پدر کمر می بندد و تیری از ترکش بر می کشد و از سردرد، می نالد که: "باشد که نامی جاوید و پیروزیی همیشگی بازآوری" بدین سان این کودك خردسال چون پدر هنرنمایی می کند تا بیم ارجاسپ افزون می شود و از دلیران یاری می خواهد. بیدرفش دیگر بار به میدان می رود. روان زریر، کودك خویش را ندا می دهد، تا تیری مناسب برگزیند و کشندهٔ پدر را به خاك افکند و او چنین می کند و به آرزو می رسد و بیدرفش را به خاك می افکند اسب و ساز و برگ جنگی او را باز پس می گیرد.

در غرر نیز بستور کشندهٔ بیدرفش و گیرنده انتقام خون پدر است. و این جاماسپ است که گشتاسپ را وادار کرده است تا وظیفه انتقام گیری را به بستور

واگذار کند (۲۷۴). شاهنامه در کلیات با دو متن دیگر هماهنگ است؛ اما بستور در آن نقش مهمی ندارد. این گشتاسپ است که از مرگ برادر و سپهسالار خویش اندوهگین است و در سوك او:

همه جامه تا پای بدرید پاك   برآن خسروی تاج پاشید خاك

(۶۰۶)

و سرانجام اسفندیار است که بیدرفش را می کشد و کین زریر را از او می گیرد (۲۶ - ۷۲۵) و خبر این پیروزی را به همراه سر بیدرفش برای گشتاسپ می فرستد.

- بخش یازدهم (یادگار، بند ۱۰۷ تا ۱۱۴؛ شاهنامه ۷۳۳ تا ۷۸۷؛ غرر ۲۷۵):
واپسین صحنه داستان برمبنای یادگار بازگشت بستور از جنگ و دیدن نبرد "گرامی کرد" و رسیدن اسفندیار به میدان جنگ است. اسفندیار سپاه را به بستور می سپارد و خود نزد ارجاسپ بازگشته همه سپاهیان او را می کشد و خودش را نیز می گیرد و یك پای و یك گوش و یك دست او را می بُرد و یك چشم او را به آتش می سوزاند و آن گاه او را بر خری بریده دم برمی نشاند، و عبرت را، به کشورش باز می گرداند.

و بر مبنای غرر، "اسفندیار"، "گرامی کرد" و "بستور" به همراه پهلوانان ایرانی بر سپاه دشمن می تازند و بسی را می کشند؛ سرانجام، ارجاسپ با گروهی از اطرافیان می گریزد و بازماندهٔ سپاه او زینهار می خواهند. گشتاسپ آنان را زینهار می دهد و فردا روز، بستور را به دنبال ارجاسپ می فرستد و به او فرمان می دهد که دشمن را تا رود جیحون تعقیب کند.

و براساس شاهنامه، اسفندیار سپاه را سه بخش می کند: یك بخش را به "بستور" و بخش دیگر را به "فرشاورد"، برادر کوچك خود، می دهد و بخش سوم را خود فرماندهی می کند. ارجاسپ می گریزد و سپاهیان چون فرار او را می بینند:

کمانهای چاچی بینداختند   قبای نبردی برون آختند

(۷۵۶)

از اسفندیار زینهار می خواهند و اجابت می یابند:

از ایشان چو بشنید اسفندیار   به جان و به تن دادشان زینهار

(۷۵۹)

۵. میدان نبرد:

متون مورد بحث اشاره‌ای کوتاه و گذرا به نقطه رویداد جنگ دارند. بر مبنای یادگار زریران میدان نبرد را گشتاسپ تعیین می کند و آن جا "هوتس رزور" (= بیشه هوتس) و مرو زردشتان است (Manual of pahlavi II, p.127) که آن را کوه بلند و دریای ژرف نیست، بلکه دشت هامون است (بند ۱۹). در متنهای میانه از بیشهٔ هوتس نامی نیست بنابر اشاره زند بهمن یسن (فصل ششم، بند ۹) محلّ وقوع این جنگ سپید رزور (= بیشه سپید) است که نام دیگری برای "اَرُوس رزور" است ـ که در متنهای فارسی میانه به عنوان سرور بیشه‌ها ستوده شده است (بندهش ایرانی، نسخه عکسی ت. د. ۱؛ صفحه ۱۰۰ ـ ۹۹) ـ بنابراین به پیروی از گایگر (مقاله یاد شده در یادداشت شماره ۴) می توان پنداشت که هوتس رزور در این مورد نادرست و صحیح آن "اروس رزور" است.

شاهنامه منطقه وقوع نبرد را رود جیحون می داند:

چو از بلخ بامی به جیحون رسید　　　سپهدار لشکر فرود آورید

(۲۱۴)

ثعالبی به محل جنگ اشاره صریحی ندارد، امّا به نظر او نیز صحنه نبرد از جیحون دور نیست چه وقتی گشتاسپ، بستور را از پی ارجاسپ می فرستد تصریح دارد که: "امره باقتفاء اثره الی شط جیحون" (غرر، ۲۷۶).

همانندیهای لفظی

با این که در شیوهٔ بیان میان روایات سه‌گانه همسانی کامل وجود ندارد، امّا برخی همانندیهای آشکار، نشان می دهد که اگرچه هرسه روایت برگرفته از یك متن قدیم تر واحد نیستند، امّا در نهایت هرسه، به اصلی یگانه باز می گردند. به این همانندیها در زیر اشاره می شود.

ـ "بیدرفش جادو و نامخواست هزاران را با دوبیور (= بیست هزار) سپاه گزیده برای پیام آوری به ایرانشهر (= کشور ایران) فرستادند" (یادگار، بند ۶).

یکی نام او بیدرفش بزرگ　　　گوی پیر و جادو ستنبه سترگ
دگر جادوی نام او نامخواست　　　که هرگز دلش جز تباهی نخواست

(۲۷ ـ ۱۲۶)

ـ (فرستادگان ارجاسپ) اندر شدند و به گشتاسپ شاه نماز بردند و نامه بدادند (یادگار، بند ۸)

چو از شهر توران به بلخ آمدند به درگاه او بر پیاده شدند
پیاده برفتند تا پیش اوی بر آن آستانه نهادند روی
(۷۴ ـ ۱۷۳)

ـ در نامه (= نامه ارجاسپ) چنین نوشته بود که : "شنیدیم شما ای خدایگان! این دین پاك مزدیسنان را از اورمزد پذیرفتید و اگر آن را باز ندارید (= رها نکنید)، آن گاه ما را زیان و دشواری گران از آن شاید بودن؛ امّا اگر شما ای خدایگان! بینید (= مصلحت بینید)، این دین پاك را رها کنید و با ما همکیش شوید، آن گاه شما را به خدایی پرستیم، آن گاه شما را زر بسیار، سیم بسیار و اسب نیك بسیار و گاه شهریاری (= تخت سلطنت) بسیار دهیم و اگر این دین را رها نکنید و با ما همکیش نشوید، آن گاه به شما برسیم، تَرْ بخوریم و خشك بسوزیم و چهار پای و دو پای را از شهر برده گیریم و شما را با بندگران و دشواری کار فرماییم" (یادگار، بند ۱۰ تا ۱۳).

شنیدم که راهی گرفتی تباه مرا روز روشن بکردی سیاه
بیامد یکی پیر مهتر فریب تو را دل پر از بیم کرد و نهیب
چو نامه بخوانی سر و تن بشوی فریبنده را نیز منمای روی
مران بند را از میان باز کن به شادی می روشن آغاز کن
گرایدونك بپذیری از من تو پند زترکان تو را نیز ناید گزند
زمین کشانی و ترکان چین تو را باشد این همچو ایران زمین
به تو بخشم این بی‌کران گنجها که آورده‌ام گرد با رنجها
نکورنگ اسبان با سیم و زر باستامها در نشانده گهر
غلامان فرستمت با خواسته نگاران با جعد آراسته
وراید‌ونك نپذیری این پند من ببینی گران آهنین بند من
بیایم پس نامه تا چند گاه کنم کشورت را سراسر تباه...
زمین را سراسر بسوزم همه کتفتان به ناوك بدوزم همه
ز ایرانیان هرچه مردست پیر کشان بنده کردن نباشد هژیر

از ایشان نیابی فزونی بها — کنمشان همه سر زگردن جدا
زن و کودکشان بیارم ز پیش — کنمشان همه بندهٔ شهر خویش
زمینشان همه پاك ویران کنم — درختانش از بیخ و بن برکنم
(۱۷۲ - ۱۳۷)

"ایها المغرور المخدوع (= بشتاسف) انك قد ضللت سواء السبیل و ترکت دین آبائك و صدقت کذاباً یزعم انّه جاء من السماء فقبلت اکاذیبه و اباطیله و تعرضت لسخط الخالق. . . فان ترکت هذا الدین الباطل و تبت الی الله منه لزمت طریقة المُثلی من دین آبائك فانّی علی جملتی فی مصالحتك و ان ابیت الاّ استمراراً علی غیكّ فلیس بینی و بینك الا السیف و ها انا ملّم بك فی جنود تُربی علی عدد النمل و الرمل و تأکل الرطب و تحرق الیابس و تقتل الرجال و تسبی النساء" (غرر، ۶۴ - ۲۶۳).

- <زریر> به گشتاسپ شاه گوید که: «اگر شما ای خدایگان! بینید (= مصلحت بینید)، من این نامه را پاسخ فرمایم کردن»، گشتاسپ شاه فرمود که: "نامه را پاسخ کن!" (یادگار، بند ۱۵).

سپهدار ایران که نامش زریر — نبرده دلیری چو درنّده شیر
به شاه جهان گفت آزادوار — که دستور باشد مرا شهریار
که پاسخ کنم جادو ارجاسپ را — پسند آمد این، شاه گشتاسپ را
بدو گفت برخیز و پاسخ کنش — نگال تگینان خلخ کنش
(۲۱۴ - ۲۱۰)

- "کاروان ایرانشهر ایدون بایستند که بانگ به آسمان شود و پژ واك به دوزخ شود. در راه که رَوَندْ، گذر را ایدون ببُرند و با آب بیامیزند که تا یك ماه آب خوردن نشاید، تا پنجاه روز روشن نباشد. مرغ نیز آشیانه نیابد مگر بر یال اسبان و تیغ نیزه‌ها یا بر سر کوه" (یادگار، بند ۲۹).

زتاریکی و گرد و پای سپاه — کسی روز روشن ندیدایچ راه
ز بس بانگ اسبان و از بس خروش — همی نالهٔ کوس نشنید گوش
درفش فراوان برافراشته — همه نیزه‌ها ز ابر بگذاشته

چو رسته درخت از بر کوهسار چو بیشه نیستان به وقت بهار
(۳۱۱ - ۳۰۸)

- پس گشتاسپ شاه برتخت شاهی نشیند و جاماسپ بیدخش (= وزیر بزرگ) را به پیش خواهد گوید که: «من دانم که تو ای جاماسپ! دانا و بینا و شناسا هستی . . . این نیز دانی که فردا روز چه باشد اندر آن اژدها رزم گشتاسپان؛ از پسران و برادران من که زیست کند و که بمیرد؟» (یادگار، ۳۹ - ۳۵).

بشد شهریار از میان سپاه فرود آمد از باره، برشد به گاه
بخواند او گران مایه جاماسپ را کجا رهنمون بود گشتاسپ را
چنان پاك تن بود و تابنده جان كه بودی براو آشكارا، نهان
ستاره شناس و گران مایه بود ابا او به دانش کرا پایه بود
بپرسید از او شاه و گفتا خدای تو را دین به داد و پاکیزه رای
چو تو نیست اندر جهان هیچ کس جهاندار، دانش تو را داد و بس
ببایدت کردن ز اختر شمار بگویی همی مرمرا روی کار
که چون باشد آغاز و فرجام جنگ کرا بیشتر باشد این جا درنگ
(۳۲۲ - ۳۱۴)

"فخلا بجاماسف العالم و كان نسيج وحده و اوحد دهره فى الكهانة و التنجيم والاصابة فى احكام النجوم فسأله عن الحال فى متوجهه و مقصده و عن عاقبة امره" (غرر، ۲۶۶).

- اگر شما ای خدایگان! بینید (= مصلحت بینید). . . . ، به دین مزدیسنان و جان زریر برادر سوگند خورید . . . که تورا نکشم و نزنم و به رنج ندارم، تا بگوید که چه اتفاق افتد در آن رزم گشتاسپان. پس گشتاسپ شاه گوید که: "به فرهٔ اورمزد و دین مزدیسنان و جان زریر- برادر سوگند خورم که تو را نکشم، نزنم و به رنج ندارم" (یادگار، بند ۴۱ و ۴۲).

نگویم من این ور بگویم به شاه کند مرمرا شاه شاهان بتاه
مگر با من از داد پیمان کند که نه بد کند خود، نه فرمان کند
جهانجوی گفتا: به نام خدای به دین و به دین آور پاك رای

به جان زریر آن نبرده سوار | به جان گران مایه اسفندیار
که نه هرگزت روی دشمن کنم | نفرمایمت من، نه خود من کنم

(۳۳۰ - ۳۲۶)

. . . فاضمن لی ان لاتفعل سوءً بی عند سماع ما تکرهه منّی فحلف بالمغلظات ان لا یمسّه بسوء. (غرر، ۶۷ - ۲۶۶).

- پس گوید جاماسپ بیدخش که آن بهتر که از مادر نزادمی یا اگر زادمی، بمُردمی یا از کودکی به جوانی نیامدی. فردا روز که نیو بر نیو و گراز بر گراز کوبند، بسیار مادر بی پسر و بسیار پسر بی پدر و بسیار پدر بی پسر و بسیار برادر بی برادر و بسیار زن شویمند بی شوهر شوند، بسیار بارهٔ آزادگان که گشاده عنان و تیز روند و خون هیونان خدای خواهند و نیابند. . .» (یادگار، بند ۴۵).

خردمند گفت ای گران مایه شاه | همیشه به تو تازه بادا کلاه
زبنده میازار و بنداز خشم | خنك آن کسی کو نبیند به چشم
بدان ای نبرده کی نامجوی | چو در رزم روی اندر آری به روی
بدان گه کجا بانگ و ویله کنند | تو گویی همی کوه را بر کنند
به پیش اندر آیند مردان مرد | هوا تیره گردد زگرد نبرد
جهان را ببینی بگشته کبود | زمین پر زآتش هوا پر زدود
وز آن زخم آن گرزهای گران | چنان پتك پولاد آهنگران
به گوش اندر آید ترنگاترنگ | هوا پر شده نعرهٔ بور و خنگ
شکسته شود چرخ گردونها | زمین سرخ گردد از آن خونها
تو گویی هوا ابر دارد همی | وز آن ابر، الماس بارد همی
بسی بی پدر گشته بینی پسر | بسی بی پسر گشته بینی پدر

(۳۴۲ - ۳۳۲)

«فبکی جاماسف ثم قال. . . و یا طوبی لمن لایشهد هذه الحرب الّتی امامك ولایشاهد احوالها و اهوالها فانّها الطّامة الکبریٰ و القارعة العظمی و الاتیة علی وجوهٍ انصارك و اعیان اعوانك و علی کثیر من اعزتك و ثمار قلبك حتی یستحیل النّهار لیلاً بالغبار و تجری الدماء کالا نهار» (غرر، ۲۶۷).

ـ "پس گشتاسپ شاه که آن سخن شنید، از تخت شاهی به زمین افتاد" (یادگار، بند ۵۰).

چو شاه جهاندار بشنید راز / برآن گوشهٔ تخت خسپید باز
زدستش بیفتاد زرّینه گرز / تو گفتی برفتش همی فرّ و برز
به روی اندر افتاد و بیهوش گشت / نگفتش سخن نیز خاموش گشت

(۴۱۵ - ۴۱۲)

"فحین قرع سمع بشتاسف هذا الکلام سقط مغشیاً علیه" (غرر، ۲۶۷).

ـ جاماسپ بیدخش گوید که: "اگر دژی رویین بفرمایی ساختن و دربند آن نیز آهنین بفرمایی ساختن و پسران و برادران و خاصّان تو، رام شهرکی گشتاسپ، در آن دژ بفرمایی نشستن، پس آن چندان دشمن از کشور باز داشتن که تواند؟"

به جاماسپ گفت ار چنین است کار / به هنگام رفتن سوی کارزار
نخوانم نبرده برادرم را / نسوزم دل پیر مادرم را
نفرمایمش نیز رفتن به رزم / سپه را سپارم به فرّخ گرزم
کیان زادگان و جوانان من / که هریك چنان‌اند چون جان من
بخوانم همه سر بسر پیش خویش / زره‌شان نپوشم نشانم به پیش
چگونه رسد نوك تیر خدنگ / براین آسمان بر شده کوه سنگ
خردمند گفتا به شاه زمین / که ای نیك خو مهتر بافرین
گر ایشان نباشند پیش سپاه / نهاده به سر بر کیانی کلاه
که یارد شدن پیش ترکان چین / که باز آورد فرّه پاك دین

(۴۲۷ - ۴۱۹)

فقال جاماسف اذا صنتهم عن المقارعة فمن یکافح جیوش الترك التّی تثب علی ایران شهر کوثوب الاسود و تترك اهلها کالزرع المحصود". (غرر، ۲۶۸).

ـ پس گشتاسپ شاه بر کوهسر نشیند. . . (یادگار، بند ۶۹).

چو لشکر بیاراست و بر شد به کوه / غمی گشته از رنج و گشته ستوه

(۴۵۲)

"وصعد هو (= بشتاسف) فی جبل مشرف علی المعرکة و وقف هناك فی خواصّه" (غرر، ۲۷۰).

- "و آن سپاهبد، زریر نیو، جنگ آن گونه کند، که آتش در نیستان افتد". (یادگار، بند ۷۰).

به پیش اندر آمد نبرده زریر — سمندی بزرک اندر آورده زیر
به لشکر گه دشمن اندر فتاد — چو اندر گیا آتش و تیز باد
(۵۰ - ۵۴۹)

"ثم ان زریر الاسبهبد اقبل فی اصحابه و حمل علی قلب الأتراك و وقع فیهم وقوع النّار فی القصباء" (غرر، ۲۷۲).

- پس ارجاسپ، هیونان خدای، از کوهسر نگاه کند و گوید که: "از شما هیونان کیست که برود با زریر بجنگد و او را بکشد؟ . . . که من دختر خود را به زنی بدودهم . . . و او را در همه کشور هیونان بیدخش کنم؛ چه اگر زریر تا شب زنده ماند، آن گاه دیر زمان نباشد که از ما هیونان یکی زنده نماند" (یادگار، بند ۷۲ - ۷۱).

چو ارجاسپ دانست کآن پورشاه — سپه را همی کرد خواهد تباه
بدان لشکر خویش آواز داد — که چونین همی داد خواهید داد. . .
کنون اندر آمد میانه زریر — چو گرگ دژ آگه و شیر دلیر. . .
برین گر بماند زمانی چنین — نه ایتاش ماند نه خلّخ نه چین
کدام است مرد از شما نام خواه — که آید پدید از میان سپاه
یکی ترك داری خرامد به پیش — خنیده کند در جهان نام خویش
هرآن کز میان باره انگیزند — بگرداندش پشت و بگریزند
کن او را دهم دختر خویش را — سپارم بدو لشکر خویش را
(۵۵۲ - ۵۶۳)

"ونادی ارجاسف اصحابه و قال من ذا الذّی یبرز. لزریر و یکفینی امره حتّی ازوجّه بنتی و اشاطره ملکی" (غرر، ۲۷۳).

بیامد پس آن بیدرفش سترگ / پلید و بد و جادو و پیر گرگ
به ارجاسپ گفت ای بلند آفتاب / به زور و به تن همچو اسفندیار
به پیش تو آوردم این جان خویش / سیر کردم این جان شیرینت پیش
(۵۷۷ - ۵۷۹)

"فانتدب بیدرفش لذلك و ضمن تحصیل المراد" (غرر، ۲۷۳).

- <بیدرفش> ستاند (= بگیرد) آن تیر آب سودهٔ دیوان در دوزخ، به خشم وزهر آب داده و به آب بنگ ساخته و به دست فراز ستاند و به رزم تازد بیند که: "زریر کارزار چنان نیك کند، از پیش نیارد شدن و پنهان از پس فرا تازد و زریر را از زیر کمربند و زَبَر کستی به پشت بزند و به دل بگذراند و به زمین افکند" (یادگار، بند ۷۵ - ۷۴).

بدو (= بیدرفش) داد ژوبین زهر آبدار / که از آهنین کوه کردی گذار
چوشد جادوی زشت ناباك دار / سوی آن خردمند گرد سوار
چو از دور دیدش برآورد خشم / پراز خاك روی و پر از خون دو چشم
به دست اندرون گرز چون سام یل / به پیش اندرون کشته چون کوه تل
نیارست رفتن ابر پیش روی / زپنهان همی تاخت برگرداوی
بینداخت ژوبین زهر آبدار / زپنهان برآن شاهزاده سوار
گذاره شد از خسروی جوشنش / به خون غرقه شد شهریاری تنش
زباره در افتاد پس شهریار / دریغ آن نکو شاهزاده سوار
(۵۸۳ - ۵۹۰)

"فاثنی علیه (= بیدرفش) ارجاسف و دعاله و اعطاه فرسه و سلاحه و زانة مسمومة له فا قبل بیدرفش ورأی زریر کالفیل المغتلم و الاسد الضاری فهاب جانبه و اوجس فی نفسه خیفة من ضرباته و لم یجسر علی مواجهته فترصّد غفلة منه و ثاوره من ورائه فضربه بتلك الزانة المسمومة رمیة اسقطته عن فرسه و اتت علی نفسه" (غرر، ۲۷۳).

- پس گشتاسپ شاه از کوهسر نگاه کند و گوید که: "پندارم که زریر سپاهبد ایران کشته شد، چه اکنون نیاید پرشّ کمانها و بانگ نیو مردان" (یادگار، بند ۷۶).

چو گشتاسپ از کوهسر بنگرید / مر او (= زریر) را بدان رزمگه برندید

گمانی برم گفت کآن گرد ماه — که روشن بدی زو همه رزمگاه
نبرده برادرم فرّخ زریر — که شیر ژیان آوریدی به زیر
فگنده ست بر باره از تاختن — بماندند گردان ز انداختن
نیاید همی بانگ شه‌زادگان — مگر کشته شد شاه آزادگان

(۵۹۴ - ۹۸)

- "از شما آزادگان کیست که برود و کین زریر بخواهد؟ تا آن همای دختر خویش را . . . بدو دهم" (یادگار، بند ۷۷).

به لشکر بگفتا کدام است شیر — که باز آورد کین فرخ زریر. . .
که هر کز میانه نهد پیش پای — من او را دهم دختر خود همای

(۶۱۶-۶۱۷)

- "پس بستور پنهان به آخور سالار گوید که: گشتاسپ فرمان داد که آن اسب که چون زریر کودك بود <برمی نشست> به بستور دهید. آن آخور سالار فرماید اسب زین کردن و بستور برآن نشیند و اسب رها کند و دشمن کُشد تا بدان جایگاه رسد که مردهٔ پدر نیو بیند" (یادگار، بند ۸۳ - ۸۲).

طلب کرد از اسب‌دار پدر — نهاد از بر او یکی زین زر
بیاراست و برگستوان برفگند — به فتراك بر بست پیچان کمند
بپوشید جوشن بدو برنشست — زپنهان خرامید نیزه به دست
از این سان خرامید تا رزمگاه — سوی باب کشته بپیمود راه
همی تاخت آن بارهٔ تیز گرد — همی آخت کینه همی کشت مرد. . .
پس آن شاهزاده برانگیخت بور — همی کشت گُرد و همی کرد شور
بدان تاختن تا بر او رسید — چو او را برآن خاك کشته بدید. . .

(۶۵۹ - ۶۷۱)

- "پس گشتاسپ شاه اسب را زین فرماید کردن و بستور برنشیند. . . (بند ۹۲ - ۹۱).

بدو (= بستور) داد پس شاه، بهزاد را — سیه جوشن و خُود پولاد را

پُس شاه کشته میان را ببست سیه رنگ بهزاد را بر نشست

(۷۰۰ - ۶۹۹)

"فدعاه (گشتاسپ بستور را خواند) و اعطاه فرسه و سلاحه. . ." (غرر، ۲۷۴).

- پس ارجاسپ گوید که: آن کیست که کارزار آن گونه نیك کند که زریر سپاهبد ایران کرد" (یادگار، بند ۹۵).

به لشکر بگفت این که شاید بُدن کزین سان همی نیزه داند زدن

بکشت از تگینان من بی‌شمار مگر گشت زنده، زریر سوار

که نزد من آمد زریر از نخست برین سان همی تاخت باره درست

(۷۱۱ - ۷۰۹)

- "و بیدرفش جادو بر نشست و ستد آن تیر آب سودهٔ دیوان در دوزخ، به خشم وزهر آب داده و به آب بنگ ساخته، به دست فراز گیرد و به رزم تازد". (یادگار، بند ۱۰۰).

بخواندند و آمد دمان بیدرفش گرفته به دست آن درفش بنفش

نشسته برآن بارهٔ خسروی بپوشید آن جوشن پهلوی

خرامید تا پیش لشکر ز شاه نگهبان مرز و نگهبان گاه

گرفته همان تیغ زهر آبدار که افگنده بد آن زریر سوار

(۷۱۶ - ۷۱۳)

- "وبستور، تیر از دست بیفگند و از تیردان خویش تیری بگیرد و بیدرفش را بر دل زند و به پشت بگذراند و به زمین افگند و به روان درود دهد، و بگزیند آن کفش مروارید نشان و آن جامهٔ زرین زریر و خود بر باره زریر برنشیند" (متن: برنشست) (یادگار، بند ۱۰۶ - ۱۰۵)

زدش پهلوانی یکی بر جگر چنان کز دگر سو برون کرد سر

چو آهو زباره در افتاد و مرد بدید از کیان زادگان دستبرد

فرود آمد از باره، اسفندیار سلیح زریر آن گزیده سوار

از آن جادوی پیر بیرون کشید سرش را ز نیمه تن اندر برید

نکو رنگ باره زریر و درفش ببرد و سر بی هنر بیدرفش...
چو باز آورید آن گران مایه کین براسب زریری برافگند زین
(۷۳۲ - ۷۲۳)

"ورماه بستور (بستور به بیدرفش) بسهم نفذ فی درعه و وصل الی ممنطقه فسقط الی الارض و عاجله بستور بسیفه ففرق بین رأسه و بدنه و سلبه ماکان علیه من سلاح ابیه". (غرر، ۲۷۵)[19].

- <بستور> به آن جایگاه رسد، که "گرامی کرد" پسر جاماسپ، درفش پیروزان به دندان دارد و به دو دست جنگ کند" (یادگار، بند ۱۰۶).

گرامی بگیرد به دندان درفش بدارد درفش بنفش به دندان
به یك دست شمشیر و دیگر کلاه به دندان درفش فریدون شاه
(۵۸ - ۳۵۷)

"فاخذه گرامی کرد و امسکه باسنانه و مازال یضرب بالسیف وز یعطی الجهاد..." (غرر، ۲۷۲).

*

همسانیهایی که در پیکرهٔ داستان، آرایش صحنه‌ها و ویژگیهای قهرمانان دیده می‌شود، نشان دهندهٔ این است که هرسه متن، در نهایت، از اصلی واحد منشأ می‌گیرند. "زریر نامه"ای باستانی که مانند بسیاری دیگر از روایات و داستانهای حماسی ملّی این سرزمین، در میان ساکنان آن رواج داشته است. این "زریرنامهٔ" باستانی که مانند آثار همانند خویش شفاهی روایت می‌شده، بی‌تردید از افزود و کاستهایی در امان نمانده و هر راوی به سهو یا عمد در آن تغییراتی داده است و تفاوتهای جزئی که اکنون در سه روایت موردبحث وجود دارد، ناشی از این مسأله است. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد سه متن موجود از روایت واحدی برگرفته نشده‌اند:

در روایت یادگار دو فراز مهم وجود دارد، که در دو متن دیگر نیست، نخستین مویه بستور بر مردهٔ پدر است:

الا ای درخت جان افزای! که تو را شکست؟

الا ای گراز پدر! خونت که ریخت؟
الا ای سیمرغ! باره‌ات که کشت؟
اگر تو را ایدون کامه بود، که با هیونان نبرد کنی - اکنون چرا در جنگ
چون مردم بی گنج و گاه کشته و افگنده‌ای و این موی مجعّد و ریش تو را
باد آشفته است؟
و تن پاك تو را اسبان به پای خستند. . . (یادگار، بند ۸۷ - ۸۴)

و دومین، راز دل او و افسون خواندنش بر تیری است که به سوی کشندهٔ پدر رها می کند:

اکنون ای تیر که از سوی من بروی
پیروز به سوی من آیی
در هر رزم و پادرزم (= دفاع)
تو پیروزی یابی
پیروز نام آوری
دشمن مرده آوری. . .
تا روز جاویدان (یادگار، بند ۹۲)

وجود عناصر پارتی در این اشعار از یك سو و ساخت هجایی و حماسی آن از سوی دیگر [۲۰]، می تواند دلیلی بر قدمت متن یادگار نسبت به دو متن دیگر و گویای این واقعیت باشد که یادگار زریران بر روایتی متکّی است که از دو روایت دیگر قدیم تر است.

متن ثعالبی، تاکید خاصی نسبت به هیچیك از قهرمانان و رویدادهای جنگ ندارد و در مجموع به یادگار زریران نزدیك است. جز این که در آن، از دو بخش یاد شده، نشانی دیده نمی شود و این نکته با اختلافات جزئی دیگری که بدان اشاره شده است، نشان می دهد که ثعالبی مأخذی متفاوت با مأخذ نویسندهٔ یادگار زریر در دست داشته است.

- امّا شاهنامه با دو متن دیگر تفاوتهای آشکار دارد. در آن جا اگرچه اسفندیار مانند زریر قهرمان اصلی نیست، امّا همسنگ اوست و در همه صحنه‌های جنگ انگشت

نماست. اوست که انتقام زریر را از بیدرفش می گیرد و مانند زریر نزد گشتاسپ گرامی است و چشم گشتاسپ به او و پیروزیهایش دوخته شده است و این، با روایات دیگر ایرانی که اسفندیار را به عنوان حامی دین زردشتی، برجستگی خاص می دهد، هماهنگی دارد.

- دوم آن که در شاهنامه بر زردشت به عنوان پیامبر دین و بر "زردشتی" به عنوان دین تکیه شده است و به سخن دیگر، این جنگ از دید شاهنامه جنبهٔ دینی دارد؛ امّا در سراسر یادگار از زردشت نامی به میان نیامده و کیش نو با صفت "دین به مزدیسنان" مشخص می شود.

- سوم ان که در یادگار، ارجاسپ است که گشتاسپ را به سبب پذیرفتن دین نو تهدید می کند و حال آن که در شاهنامه زردشت، بنابر رسالت خود، گشتاسپ را به گسترش دین تشویق می کند و ارجاسپ، با آگاهی از این موضوع است، که به گشتاسپ نامه می نویسد و خود را آماده نبرد می کند.

- چهارم آن که دقیقی بر شخصیت قهرمانان اصلی داستان تا حدّی یکسان تأکید می کند. مثلاً گشتاسپ آگاهانه و دوراندیشانه برای استواری دین به نبرد برمی خیزد و بر دلیری، پراحساسی و قدرت پیش بینی او تأکید می شود. ارجاسپ، فرمانده سپاه دشمن، نیز از ویژگیهای یك سردار خوب بهره دارد، به آن چه می کند، می اندیشد و بر آرایش لشکر و توصیف قهرمانیهای مردانش، بدان سان که در داستانهای حماسی دیگر دیده می شود، تکیه شده است و به هرحال آشکار است که روایت شاهنامه، با داستانهای دیگر حماسی ایران همنواست. باید چنین پنداشت که متن دقیقی برگرفته شده از خداینامه پهلوی[21] است که داستان زریر، نه چنان که در "زریرنامه" باستانی بوده، بلکه بدان سان که سیاست دینی ساسانیان اقتضا می کرده است، با گشتاسپ نامه‌ها، ارجاسپ نامه‌ها، اسفندیار نامه‌ها و نامه‌های دیگر باستانی هم سو و همگون شده و در بطن خداینامه گنجانیده شده و با حماسه ملی ایران پیوند خورده است.

***** پی نوشتها و مآخذ:**

۱. نگاه کنید به مقاله بنونیست زیر نام:

در "le Mémorial de Zarēr"
Jourmal Asiatique, 220 (1932) pp. 245-293.

۲ . نگاه کنید به مقاله BO UTAS به نام :

"On the Compostion of the Ayyātkār ī Zarēran" در

Acta Iranica, No 5, (1975) pp. 399-418 —

۳ . متنهای فارسی و عربی قرنهای نخستین هجری غالباً اشاره‌ای به داستان زریر و جنگ گشتاسپ و ارجاسپ دارند، امّا هیچ یك از آنها مانند دقیقی و ثعالبی دربارهٔ این رخداد سخن نگفته‌اند .

۴ . دربارهٔ شباهت مطالب شاهنامه و یادگار زریران بویژه در محدوده همانندیهای عبارتی و استخوان بندی داستان، مقاله‌هایی نوشته شده است که از آن میان می توان از موارد زیر نام برد :

ـ صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۲ صفحه ۴۳ ـ ۴۲ و ۱۳۱ ـ ۱۲۰ . همین مطالب با شرح و توضیح بیشتر در دورهٔ اول مجلهٔ سخن نیز انتشار یافته است.

عفیفی، رحیم، حماسه دقیقی و نوشته‌های پهلوی مجله دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی شماره ۴ سال ۱۱

به زبانهای اروپایی :

Geiger, W. Das yātkār-i zarīrān und sein Ver hältnis zum "Šah-nāma" Sitzungberichte der philosophisch und philo logischen und historischen classe der Akademie der Wissenschaften zu Mümchen II, 43-84

و مقالهٔ Bo utas در مأخذ یاد شده در یادداشت شمارهٔ ۲ ؛ و نیز مقدمهٔ زتنبرگ بر غررالسیر صفحه XXXII

۵ . متنهای پهلوی، گردآورنده، دستور جاماسپ جی منوچهر جی جاماسپ اسانا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران .

از این متن چاپ انتقادی دیگری به وسیله نوبرگ در :

Manual of pahlavi, part I, Wiesbaden 1964, pp. 18-30

نیز منتشر شده است.

برای ترجمه کامل فارسی متن نگاه کنید :

بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، بخش نخست، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۳ صفحه ۲۲۶ ـ ۲۱۴

ـ فردوسی، شاهنامه، جلد ششم، تصحیح عثمانوف، مسکو ۱۹۶۷ صفحه ۶۸ به بعد بیت ۳۹ تا ۷۹۸ .

ـ ثعالبی مرغنی، ابومنصور، تاریخ غررالسیر المعروف بکتاب غرر اخبار ملوك الفرس و سیرهم، از روی چاپ زتنبرگ، کتابخانه اسدی، تهران ۱۹۶۳ م. صفحهٔ ۲۷۶ ـ ۲۶۲ .

۶ . نگاه کنید به مقاله وست در : *Grundrissder isranischen philologie* Band II, 117-118.

۷ . در روایت ثعالبی این نکته اخیر، یاد نشده است .

۸ . فقال الطبری انّه خرزاسف و قال ابن خردادبه انه هزار اسف و قال صاحب کتاب شاهنامه انّه ارجاسف و هوالاشهر. (غرر، ۲۶۳). منظور ثعالبی از کتاب شاهنامه، اثر فردوسی نیست بلکه از این نام آثار حماسی فارسی را اراده می کند که عموماً شاهنامه خوانده می شوند نگاه کنید به مقدمه زتنبرگ بر غررالسیر ص XXIII-XXV.

۹ . روایت ثعالبی در این مورد با شاهنامه و یادگار هماهنگ نیست :

و "امرهُ (یعنی : ارجاسپ رسول را . . .) بالتبسط فی الکلام و رفض الاحتشام و ترك المخاطبة بالشاهنشاهیة" (غرر، ص ۶۵ ـ ۲۶۴).

۱۰ . واژه‌ای که "وزیر بزرگ" ترجمه شده است در یادگار زریران bitaxš bidaxš است و این عنوان در متنهای فارسی میانه به این معنی رایج است تك :

Nyberg, *Manual of pahlavi* II, p. 47.

به استناد یك بیت در شاهنامه، می توان پنداشت که این عنوان را دقیقی نیز برای جاماسپ آورده است :

بیامد سر سروران سپاه پُس تهم جاماسب، دستور شاه

ثعالبی او را رئیس موبدان و شاگردان زردشت و به طورکلی جانشین زردشت می داند، (صفحه ۲۶۲) امّا در داستان مورد نظر از او با این عنوان سخن نمی گوید.

۱۱. بر مبنای یادگار، گشتاسپ به "فرّه دین مزدیستان و جان زریر" سوگند می خورد (بند ۴۲) و به گفته ثعالبی "فحلف بالمغلظات" (۲۶۷).

۱۲. غرر: و رتّب. . . اسفندیاذ فی القلب (۷۰ ـ ۲۶۹).

۱۳. در یادگار و غرر این مأموریت را "گرامی کرد" به عهده دارد.

۱۴. ثعالبی نام پیك را نمی نویسد: "و امر (یعنی ارجاسف) بختم الکتاب و دفعه الی رسول فظاً غلیظ القلب وضم الیه الفاً من انیاب الترك. . ." (۲۶۴).

۱۵. و این به نوشته مجمل التواریخ نزدیك است که گفته: "و او را (کی گشتاسف) سی و اند پسر بودند که به حرب ارجاسپ کشته شد. (مجل التواریخ و القصص، به تصحیح ملك الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸، صفحه ۳۰)

۱۶. از این پهلوان تورانی در یشت پنجم بند ۱۱۶ به عنوان برادر ارجاسپ و با نام: Vandar əmainiš سخن رفته است.

۱۷. درباره انگیزه این جنگ در تاریخ بلعمی روایتی آمده که جالب است:

خرزاسپ (= ارجاسب) با گشتاسپ صلح داشتند و دربار خرزاسب اسبی نوبتی از گشتاسپ بود و مردی از آن او. زردشت گشتاسپ را گفت که خرز اسپ دشمن تو است و با او صلح کرده‌ای و او تو را چون رعیت خویش وانمود می کند و می گوید که اسبی از مرکوبان خاص خویش را به رسم نوبت به دربار من فرستادست. گشتاسپ کس فرستاد و استفسار حال کرد و چون چنین دید، تافته شد؛ زردشت فرمود: "با خرزاسب حرب کن و اسب نوبتی را از درگاه دور کن و ناموس او بشکن که او جادوست" گشتاسپ فرمان زردشت کرد و صلح را بشکست و کس فرستاد که این اسب من و نوبت دار من از در خویش دورکن و حرب مرا بیارای. . . (تاریخ بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ ص ۶۶۱).

۱۸. بر مبنای شاهنامه میان آن چه جاماسپ پیش بینی می کند و آن چه در میدان جنگ رخ می دهد، تفاوت چندانی نیست. جز این که در صحنهٔ جنگ از رفتن دلیری "اورمزد" نام گفتگو می شود (۴۸۵) که در پیش بینی جاماسپ از او نامی به میان نیامده است. دیگر این که: "نیوزار" در جنگ کشته می شود و حال آن که جاماسپ از اوسخنی نمی گوید. جاماسپ در پیش بینی از قطع دست فرزندش "گرامی کرد" نیز گفتگو نکرده است در حالی که این جوان جنگجو یك دست خود را در جنگ می دهد و آن گاه کشته می شود (۳۵۰ تا ۳۵۵؛ ۵۲۰ تا ۵۲۵).

۱۹. اگرچه میان سه متن از دید لفظی همانندی وجود دارد، امّا هم چنان که مطلب نشان می دهد در متن یادگار و غرر بستور تیر را رها می کند و بیدرفش را می کشد و اسب و جامه زریر را پس می گیرد و در شاهنامه اسفندیار.

۲۰. دربارهٔ بندهای ۷۹ تا ۱۰۸ یادگار زریران، دانشمندان گفتگوهای زیادی کرده‌اند در حقیقت این بخش مهمترین بخش متن به شمار می آید چه وجود عامل لفظی yad-ō "به" و āyēh "آیی" دوم شخص مفرد فعل مضارع از "آمدن"، که هردو پارتی هستند، دست کم نشان می دهند که نویسندهٔ یادگار از یك روایت پارتی متأثر است. بندهای ۸۴ تا ۸۷ را بارتلمه موردبحث قرار داده و حتی احتمال داده است که بند ۸۴ از یك شعر حماسی گرفته شده است. (برای آگاهی بیشتر نك. مقاله BO UTAS یاد شده در یادداشت شماره ۲).

۲۱. دربارهٔ خداینامه پهلوی نگاه‌کنید به: نولد که، حماسهٔ ملی ایران، ترجمهٔ بزرگ علوی، چاپ دوم، تهران، صفحه ۳۷ ـ ۳۶. (مجل التواریخ و القصص)

۲۴

یادداشتهائی در جهت دانشنامه‌ای جدید*

نوشتهٔ: وارن ا. پریس　　ترجمهٔ: احمد بیرشک، فریبرز مجیدی، هرمز ریاحی

یکم

عنوان نوشته حال و هوای کاری آزمایشی دارد، زیرا که قصد عمده در آن تمرینی بر آینده نگری نیست. دانشنامه نویسان وقت خود را آن قدر زیاد صرف گذشته و حال می کنند، و آن قدر کم مصروف آینده می دارند، که گرایش به آینده‌نگری ممکن است بازتابی مادر زادی به نظر رسد. اما همین اشتغال فکری به گذشته و حال، که مایهٔ ناراحتی کسی است که بخواهد آینده را پیشگویی کند، دست کم می تواند موجب بیشتر پی بردن او به پُر بودن زمانی شود که در آن ممکن است چیز تازه‌ای رخ دهد به دلیل آن که انتظار چیز تازه‌ای می رود. همهٔ امیدها و

*. در این نوشته «دانشنامه» مرادف «دایرة المعارف» (آنسیکلوپدی) است. مقاله حاضر که نوشتهٔ وان ا. پریس است، در اصل اقتباسی است از کتاب
Reference and Information Service. A New Reader
نوشتهٔ پیل کاتز، و ان کلیفرد، لندن، انتشارات Scarecrow، ۱۹۸۲.

انتظارهائی که در این نوشته به آنها اشاره می شود از فشارهای موجود، که چندان بدیهی است که شاید مبتذل و پیش پا افتاده به نظر رسد، سر برمی آورد. به همهٔ این دلایل ممکن است آن امیدها و انتظارها دست نایافتنی باشد.

توصیف جامع و مانع دانشنامهٔ* آینده ناممکن است زیرا که بیش از حد بستگی به آن دارد که جهان چگونه از حال به آینده گذر خواهد کرد. تنها پیشگویی صریح باید در آغاز کار صورت پذیرد: در سالی از میان بیست و پنج سال آینده [در حدود سال ۱۳۸۴ / ۲۰۰۵ م]، دانشنامه‌ای بزرگ و بکلّی تازه و متفاوت با دانشنامه‌های کنونی آفریده خواهد شد؛ اثری که همان قدر در خور زمان خود و به همان اندازه بارور در راه و روش خود خواهد بود که دانشنامه‌های بزرگ سدهٔ هجدهم در زمان خود بودند. آن دانشنامه در پخته‌ترین صورت خود، و برخلاف همهٔ دانشنامه‌های امروزین، در سراسر جهان به زبانهای متعدد و به صورتهای متعدد وجود خواهد داشت که دست کم یك صورت آن به شکل کتاب نخواهد بود.

این دانشنامهٔ جدید، از حیث موضوع و طرح و محتوا، با دانشنامه‌های موجود تفاوتهائی خواهد داشت به بزرگیِ (اگر نه به روشنیِ) تفاوتهای طبیعی میان کتابهای چاپی و صحافی شده با دستگاههای گرداننده و به صدا در آورندهٔ صفحه‌ها در تلویزیون، زیرا که باید کاملاً روشن باشد که تجدید دانشنامه‌ای کهن در محیطی نو کاری جز ادامه دادن به حیات دانشنامه‌ای نیست که به جای بارور بودن محکوم به سترون بودن و مردنی بودن است.

چون اشارهٔ مداوم به دانشنامهٔ جدیدی که این یادداشتها در حق آن نوشته می شود با عبارتهای توصیفی کاری مزاحم خواهد بود مناسب (هرچند قراردادی) است که نامی برایش وضع کنیم و آن را دانشنامهٔ ۲۱ [به مناسبت آن که در قرن ۲۱ م انتشار خواهد یافت] بنامیم.

تصریح دو نکته ممکن است مانع سوء تفاهم شود.

نخست، همان طور که این نوشته برای تمرین در آینده‌نگری بر صفحهٔ کاغذ نقش نمی بندد، مراد از آن غیبت کردن و بدِ دیگران گفتن هم نیست. من در ۱۹۷۵/۱۳۵۴، یعنی یك سال پس از ارائهٔ موفقیت آمیز چاپ پانزدهم بریتانیکا، از ویراستاریِ مسئول آن کناره گرفتم. مدت چهار سال دیگر با عنوان نایب رئیس شورای ویراستارانِ شرکت به خدمت ادامه دادم و در پاییز ۱۳۵۸ / ۱۹۷۹، پیش از

رسیدن موقع، تقاضای بازنشستگی کردم. من هنوز عضو شورای ویراستارانم و در شرکت بریتانیکا و در صنعت دانشنامه سازی با تعدادی از افراد، به درجات مختلف صمیمیت، دوستم. آنچه فهمیدنش برای خواننده مهم است این است که، تا آنجا که من می دانم، هیچ ناشر دانشنامه‌ای که جنبهٔ انتفاعی دارد، از جمله شرکت دایرة المعارف بریتانیکا، در حال حاضر برای دانشنامهٔ نوینی، بدان مفهوم که در این نوشته از آن یاد می شود، طرحی ندارد، و احتمال ریختن چنین طرحی هم نمی رود. ناشران تجاری معمولاً خطر نمی کنند که برای بیست و پنج سال بعد نقشه‌ای بکشند و طرحی بریزند؛ احتمال آن هم نیست که ناشر تجاری دانشنامه‌ای دست به کاری از نوعی که مطرح است بزند یا ضرورتی برای این کار احساس کند. فکر اتحادیه‌ای از دانشگاهها یا سازمانهای نشر دانشگاهی محتمل تر می نماید.

دوم، از این که در آنچه می آید مکرّر از بریتانیکا نام می برم نه پوزش می طلبم و نه نیازی به پوزشخواهی احساس می کنم. بریتانیکا، به عنوان کهنسالترین دانشنامهٔ چند جلدی انگلیسی زبان، با انتشار مداوم (پانزده چاپ با تجدیدنظر کلّی و ده‌ها چاپ سالیانه، از ۱۷۶۸/۱۱۴۷ به این طرف)، به نحوی بهترین صورت نمونهٔ دانشنامگی از آخرین روزهای دورهٔ روشنگری (Enlightenment) شمرده می شود. تنها اثر چاپ شدهٔ انگلیسی زبان از این نوع است که تاریخی آن قدر دراز دارد که شایستهٔ آنش می سازد که تعمیمهای عمده و مهم در موردش بجا آید. ساده‌تر از همه این است که بجدّ گرفته شود. پس، من از این که در سالهای آخر چاپ چهاردهم با آن کار کرده و ویراستار مسئول چاپ پانزدهم آن بوده‌ام به خود می بالم. بناچار بیشتر آنچه دربارهٔ دانشنامه‌ای نو می اندیشم از آنچه دربارهٔ دانشنامه‌های قدیمی تر اندیشیده‌ام سر برمی آورد.

هر چند خیلی مطالب است که باید ــ خوب یا بد ــ از دانشنامه‌های[۱] موجود آموخت، حقیقت آن که هیچ یك از آنها شایستهٔ آن نیست که به عنوان نمونه و سرمشق مناسبی برای دانشنامهٔ ۲۱ اختیار شود. و با دلایل قوی. دانشنامه‌های شکل بخش فرآوردهٔ فرصتها و چالشگریهای زمان و مکان خود بوده‌اند. آنسیکلوپدی فرانسوی دیدِرُو و اینسایکله پدیه بریتانیکا، که اندك سالی پس از آن به عرصهٔ وجود آمد، خیلی بیشتر از آن با هم فاصله دارند که زبانهائی که در نوشتن آنها بکار رفته موجب شده باشند. کلیفرد گرتز[۲] آدمی را جانوری وصف می کند که در تارهائی که

خود تنیده است آویزان است، و این تارها را "فرهنگ" می نامد. دانشنامه‌ها چیزهائی نیستند که در طبیعت داده شده باشند. اینها آفریده‌اند نه کشف، و مانند هر آفریده‌ای مُهر بی چون و چرای فرهنگشان بر آنها خورده است. چون تارهای معانیی که در سدهٔ بیست و یکم تنیده خواهد شد همان نیست که در سدهٔ هجدهم یا سدهٔ بیستم تنیده شده بوده است، پس دانشنامه‌ای اصیل و تازه برای مقطعی از زمان نمی تواند از روی سرمشقی فراهم آید که به زمانی قدیمیتر تعلق دارد.

کوتاه مدتی پس از انتشار چاپ پانزدهم بریتانیکا رئیس دانشکده‌ای که دورهٔ فوق لیسانس داشت در جمعی از معلمان و کتابداران لیسانسیه گفته بود که اهمیت قاطع چاپ پانزدهم در این واقعیت نهفته است که این چاپ، چنان که به نظر می رسد، جلوهٔ تصمیمی آگاهانه و اندیشیده بوده است برای پایان بخشیدن به یك الگوی ثکاملی (که در ۱۲۸۹ ـ ۱۲۹۰/۱۹۱۰ ـ ۱۹۱۱ با چاپ یازدهم آغاز شده بود) و به جای آن گذاشتن شالودهٔ تازه‌ای که طرح تکاملی دیگر گونه‌ای از آن سر برآورد. وی گفته بود که برایش مسلم نیست که این تصمیم درستی بوده باشد.

رویداد بدین جهت در خور توجه است که خواننده‌ای دقیق و خوش حافظه حق دارد بپرسد که چرا (با توجه به نافروتنیِ در زمانِ خود نامعقولی که چاپ تازهٔ بریتانیکا با آن عرضه شده بود) حالا باید گفته شود که چاپ پانزدهم، مانند نوعهای دیگرش، لایق آن نیست که سرمشقی باشد که دانشنامهٔ ۲۱ از تکامل آن بوجود آید.

این پرسش پاسخی دارد که، اگر لزوماً بدیهی نباشد، بسیار ساده است. با بیان این جواب من خیلی به پیامی تجارتی نزدیك می شوم که قصد فرستادن آن را در این نوشته دارم. چاپ پانزدهم بریتانیکا، در طرح خود، جواب تقریباً تمام و کاملی است به مجموعه‌ای خاص از مسائل و هدفهای دانشنامگی. اگر بخشی از این طرح، بر اثر نقص در اجرا، خلل و شکافی داشته باشد مطلبی است که من به عنوان ویراستار مسئول، باید مسئولیت آن را بپذیرم. با گذشت زمان و تجدیدنظرِ مداومِ این گونه نقصها ممکن است ترمیم و تصحیح شوند. در انتظار این کار مجموعهٔ حاضر، هر عیبی هم که بر آن گرفته شود، مجموعه‌ای است خوب و مهم که می تواند سالها بماند و مورد قبول باشد.

اما چاپ پانزدهم آن قدر با نظریهٔ سابق دانشنامه‌پردازی فاصله نداشت ــ و قرار هم نبود داشته باشد ــ که بتواند در راه رسیدن به دانشنامهٔ ۲۱ گامی تکاملی شمرده شود.

شادروان رابرت م. هاچینز[۳]، رئیس هیأت ویراستاران بریتانیکا، که بیشتر از هرکس دیگر نیروی پیشراننده و الهام دهندهٔ عمده در آفرینش چاپ پانزدهم شمرده می شود، در مقدمهٔ بر آن چاپ نوشت که چاپ جدید نتیجهٔ انقلابی در دانشنامه سازی است؛ و فرق است بین این گفته و این که گفته شده باشد "دانشنامه‌ای انقلابی" است. چاپ پانزدهم از بحثی نتیجه شده است طولانی و گهگاه جانفرسا، بحثی که در اطراف این موضوع دور می زد که چاپ چهاردم باید مرخص شود، هر چند از هر جهت ماندنی و سودمند باشد. بریتانیکای آن زمان، مانند دانشنامه‌های مشابه، نقطه‌های نیرومند داشت و نقطه‌های ضعیف؛ و مانند بیشتر آنها سالهای خوب داشت و سالهای بد. اما به هیچ روی کاری شکست خوردنی نبود. در تصمیم ناشری به مرخص کردن صورت ظاهری و ساختار باطنی مجموعه‌ای از مجلّدات جا افتاده و پذیرفته چیزی انقلابی وجود دارد. اما رهیافتی که سرانجام برای چاپ پانزدهم القا شد در حقیقت مصالحه و سازشی بود بین مواضع کسانی که به هنگام بحث سفت و سخت به این مفهوم چسبیده بودند که دانشنامه چیزی کمی بالاتر از کتاب مرجعی است که چیزهائی را "که وجود دارند" بتوان "در آن دید"، و کسانی که طرفدار این برداشت بودند که دانشنامه کاری است فرهنگی در درون حلقه‌ای از تعلیم که کمابیش نزدیك است به آنچه آموزش و پرورش آزاد تصور می شود. پس عجب نیست که تهیه‌کنندگان نیك می دانستند که طرح مجموعه‌ای را می ریزند که تا حدی بهتر از عهدهٔ کاری برخواهد آمد که دانشنامه‌های پیشین هم برای انجام آن کوشیده، اما از عهده برنیامده، بودند. دانشنامهٔ ۲۱ نیاز به رهیافت قاطعتری دارد.

یادداشت یکم: باورهای یك ویراستار

برای خواننده سودمند خواهد بود که با، دست کم بعضی، عقیده‌های تعصب آمیزی آشنا شود که من در زندگی حرفه‌ای خود نشان داده‌ام و اکنون در این نوشته می آورم.

باور ۱: چاپ نهم بریتانیکا بمراتب از خویشاوند پر و پیمان‌تر و نامدارتر خود، چاپ یازدهم، بهتر بود. نخست این که تعداد کمتری مدخل داشت (۱۷۰۰۰ در مقابل ۴۰۰۰۰)؛ دیگر آن که به تفسیر وتفهیم بیشتر توجه نشان می داد تا به اطلاعات صرف.

باور ۲ : مجموعه‌های به شکل دانشنامه نزدیك به هزار سال پیش از آن که کسی به فکر افتد که آن را به ترتیب الفبایی بیاراید وجود داشت. (گفته می شود که اولین دانشنامه *Praecepta ad filium* کاتوْ در ۸۰۴ ق هـ/ ۱۸۳ ق م بوده است؛ (نخستین دانشنامه‌ای که ترتیب الفبایی در آن مراعات شد واژگان سودا۱[*Suda lexicon*] بود در ۴۵۹/ ۱۰۸۰.) سالهای دومین هزارهٔ تاریخ دانشنامه نویسی بدترین سالهای پیشرفت آن بود. دفترهای تلقن باید الفبایی باشند؛ فرهنگهای لغت نیز. دانشنامه‌ها باید به ترتیب موضوع تنظیم شوند. فهرستشان، البته، باید الفبایی باشد. خوانندهٔ دقیق با استفاده از فهرست خوب می تواند به هر موضوعی که بخواهد دست یابد، حتی اگر عنوان مدخل فقط عدد باشد. خوانندهٔ دقیقی که اول به فهرست مراجعه نکند در واقع دقیق نیست، بازی را درست نمی داند و نباید مورد تشویق قرار گیرد.

ترتیب الفبایی، مطالب مربوط به چیزهائی را از هم جدا می کند که نباید جدا شوند؛ این ترتیب رابطه‌ها و پیوندها را پوشیده می دارد، و موجب بدفهمی و راهِ به جائی نبردن می گردد. و نیز به تنظیم مقاله‌های بیشتر از حدِ ضرورت کوتاه منجر می شود. از دیدگاه ویراستار، ترتیب الفبایی این حسن را دارد که بسیاری مطالبِ مهم از قلم افتاده را مخفی می سازد. هرگاه همهٔ اسلوبهای هنری در یك مقاله مورد مطالعه قرار گیرند منتقدی خوب می تواند نقصهائی را که در هریك از آنها است بیابد؛ اما اگر همهٔ اسلوبها در مقاله‌های جداگانه در سراسر دانشنامه به ترتیب الفبایی پراکنده باشند ممکن است مطلب از قلم افتاده‌ای حتی از چشم منتقدی دقیق نادیده بماند.

باور ۳ : دانشنامه نباید گرد آورده‌ای از کتابهای درسی باشد، و نه هم بر هم نهاده‌ای از مقاله‌های نامتجانس. دانشنامه‌ای که برحسب موضوع تنظیم شود آن نیست که از یك جلد "فیزیك" و یك جلد به نام "اقتصاد" و جلد دیگری به نام "تاریخ"، در کنار هم، تشکیل شده باشد. فیزیك و اقتصاد و تاریخ نامهای موضوعهایند نه خود آنها. دانشنامه‌ای که فرقش با دانشنامه‌های دیگر فقط در این باشد که همهٔ مقاله‌های مربوط به فیزیكِ آن در مجلد جداگانه به نام "فیزیك"، به ترتیب الفبایی، گرد آورده شوند چندان فرقی با آنهای دیگر ندارد. "کارمایه (انرژی)" ممکن است اسم موضوعی باشد، اما پرداختن به آن، احتمالاً، با مطالبی از فیزیك، از زمینشناسی، از فنّاوری، از تاریخ، از اقتصاد، از سیاست. . . و از هر چیز دیگری که به فکر برسد

ملازمه داشته باشد. آرایشی به ترتیب رشته‌های علمی از آرایش الفبایی بهتر نیست.
باور ۴: بهترین دانشنامه آن است که به وسیلهٔ یك تنِ تنها نوشته شود تا به وسیلهٔ یك تنِ تنها خوانده شود؛ دانشنامه‌ای پس از آن از بقیه بهتر است که به وسیلهٔ دو تن نوشته، به وسیله یك تن ویراسته و به وسیلهٔ یك تن خوانده شود؛ سومین از حیث خوبی آن است که سه تن آن را بنویسند، یك تن آن را بویراید و فقط یك تن آن را بخواند؛ و به همین قیاس، و به همین سیاق و به همین منوال. برای این پیشداوری دو دلیل قوی وجود دارد. نتایج بد کارِ هیأت ویراستاران ناشی است از عجز در تسلط بر متغیرهای ویرایشی، برقراریِ تناظرِ یك به یك بین آن نتایج نامطلوب و آن عجزها برای تسلط یافتن بر آنها و حذف آنها است. اگر نویسنده یك تن باشد مجموعه از یکدستی و سازگاری در دیدگاه، در سطوح تعمیم، در اسلوب نوشتن، و در موضوع برخوردار خواهد بود. اگر خواننده یك تن باشد نویسنده به دیدگاهها، سطوح تحصیلی، شدت و ضعف انگیزه‌ها، نیازها و خواستهای مخاطب خود وقوف می یابد. ویراستاران باید در میان یاری دهندگان متعدد کاری کنند که آنها به صورت واحد در آیند؛ و این نبردی است که در آن احتمال شکست از امکان توفیق بیشتر است. و نیز ویراستاران نیاز به کوشش برای یافتن راههائی دارند برای آن که جمعی از صدها هزار خواننده را طوری تصور و تجسم کنند که گویی مخاطبی واحد است. تصور نمی رود که نتیجهٔ این کوشش علاقه به یافتن حداقل سلیقهٔ مشترك میان حداکثر تعداد خوانندگان باشد ـــ هرچند در بیشتر موارد چنین است.
باور ۵: طبیعت از خلأ بیزار است، و باید از هر تصمیم به نحوهٔ خاص هم بیزار باشد، بخصوص در تدوین دانشنامه‌ها. در برنامه ریزی و ویرایش دانشنامه‌ها نقشهٔ خوبی که پیوسته و بدقت از آن پیروی شود بسیار عالی است؛ نقشهٔ ضعیفتری هم که به نحوی منجسم دنبال شود بهتر از بی نقشگی است. به مجموعه‌هائی که پس از تهیه شدن دستخوش تجدید نظرهای قطعه قطعهٔ تناوبی هستند اعتقادی تعصب آمیز با ایقانی خاص وجود دارد. در دههٔ ۱۳۴۰/۱۹۶۰ بریتانیکا و بیشتر رقیبهای آن به چیزی که بیشتر از همه شباهت داشتند به یکی از مغازه‌های سخت افزار فروشی در یکی از خیابانهای عمدهٔ ایالات متحد در سال ۱۹۳۵/۱۳۱۴ بود. خوانندگانی که سنّشان اقتضا کند که آن مغازه‌ها را دیده باشند به یاد می آورند که ویترین های آنها

"تزئین" و آراسته نشده بود بلکه به وسیلهٔ کسانی پر شده بود که از پهلوی هم قرار دادن دو چیز شبیه به هم یا وابسته به یکدیگر سخت بیزار بوده‌اند. دانشنامه نباید چنان به نظر رسد که گویی به وسیلهٔ افراد خانوادهٔ یکی از ویراستاران، بعد از خواندن روزنامه‌های متضمن آگهیهای نیازمندیهای گوناگون، تنظیم شده است؛ یا به وسیلهٔ کمیته‌ای هزار نفری که به صورتی دموْکراتیك اداره می شود و به هر عضو آن اجازه داده شده بوده است که دربارهٔ هر چیز که در آن زمان خوشایند او بوده پنج مقاله به مقالات اضافه کرده باشد. و دانشنامه ها، همچون دانشنامه‌نویسان، از نقشه‌هائی نیرو می گیرند که بر اساس آنها بتوان چیزی را کنار گذاشت، یا چیزی را وارد کرد و یا، با حكّ و اصلاح، به صورت مطلوب در آورد.

باور ۶: هدف خاص هر دانشنامه تفهیم است و مقدار اطلاعاتی که به نفس خود مجاز به ورود در آن است باید براساس آن معین شود که تا چه اندازه برای فهم مطلب مورد نظر لازم است. واژهٔ "فهم" در اینجا معنائی بیشتر از قابلیت درك و قابلیت فراگیری دارد. ممکن است کسی این گفته را درك کند که جنگ داخلی امریکا زمانی در روز ۲۳ فروردین ۱۲۴۰ /۱۲ آوریل ۱۸۶۱ شعله‌ور گردید که دژ سامتر (Fort Sumter) به آتش کشیده شد، بی آن که به فهمی که از این موضوع دارد ذرّه‌ای افزوده شود. در رابطهٔ با این موضوع یادآوری این نکته‌ها یاری دهنده و سودمند است که جوْرج استاینر[۴] نوشته است که "به یاد داشتن همه چیز یکی از شرایط دیوانگی است"، و چستر گرتز[۵] گفته‌است "برای آن که کسی چیزی را بفهمد لازم نیست همه چیز را بداند". بر هر ویراستار تازه کاری واجب است که این دو اظهار نظر را با خط خوش بنویساند و قاب کند و به دیوار روبروی خود بیاویزد، چنان که مطمئن گردد که در هر روز کار دست کم یك بار چشمش به آنها می افتد. باشد که این عمل مانع آن گردد که او کتاب خود را از مقالات، و مقالات خود را از جزئیات، انباشته سازد.

باور ۷: از هیچ دانشنامه‌ای نباید توقع داشت ـ یا به آن اجازهٔ این ادعا را داد ـ که همه چیز برای همه کس باشد. و هیچ دانشنامهٔ در خور احترامی هم نباید هرگز بخواهد که چنان باشد. جهان پر است از چیزهای شگفت انگیز، اما همهٔ آنها براحتی در هیچ تنها کتابی جا خوش نمی کنند. هیچ دلیلی برای این انتظار نیست که همهٔ واژه‌هائی را که مبیّن کیش مردی میهن پرست است، و زندگینامهٔ شکسپیر، و

توضیح قوانین گرماپویایی، و اطلاعات لازم برای ساختن لانهٔ پرنده، یا ساختن شمعی در یك مجموعه از کتابها جا گیرند. اگر گفته شود که موضوعی در قلمرو منظور و هدف دانشنامهٔ بخصوصی نیست، این گفته به معنی مهم نبودن آن مطلب نیست بلکه به معنی مهم نبودن آن در زمینهٔ آن دانشنامه است. این که خوانندگان بسیار بتوانند از نحوهٔ حکومت بر کشوری چیزی بفهمند بهتر است از این که معدودی از آنان بتوانند به وظایف خاص وزیر خارجهٔ کشور خود پی ببرند. در اصل ممکن است ماشینی ساخت که بتواند چوب را ارّه، و آن را سوراخ و تخته را رنده کند. در عمل دشوار است یافتن ماشینی که این سه کار را به خوبیِ ابزارهائی که اختصاصاً برای هریك از آن کارها ساخته شده‌اند انجام دهد. برای هر دانشنامه بهتر است کسانی را به خود جلب کند که طالب چیزی هستند که او عرضه می کند، تا این که در صدد انجام کاری که فکر می کند خوانندگان انجام آن را از او خواستارند خود را به پیچ و تاب اندازد و پا از گلیم خود درازتر کند.

با این که احساس من دربارهٔ محدودیت فکری، شدید و منفی است طرد محدودیت در اینجا نشانهٔ تعصب نیست. باید واضح باشد که دانشنامه‌ای که بعمد محدود است، بنابر تعریف، دانشنامه‌ای اختصاصی است (زیرا که برای کسانی که علائقی خاص دارند تدوین شده است)، و چون چنین است خودبخود از شمول این نوشته برکنار است. وظیفهٔ دانشنامه‌ای آبرومند این نیست که ــ چنان که نیّت موسولینی [۶] بود ــ ایتالیاییهای بهتری بسازد، یا امریکاییهای بهتری، یا سیاهان بهتری، یا طرفداران بهتری برای حقوق زنان؛ و مجموعه‌ای که به نیّت آن فراهم آمده باشد که احساسات گرم و رضای خاطر میهن پرستان را، یا فرقه گرایان را، یا حتی ویراستاران را برانگیزد و تأمین کند دانشنامه‌ای عمومی شمرده نمی شود، هر چند خودش مدعی داشتن چنین صفتی باشد، و هر چند احتمالاً از هیچ جهت دیگر درخور سرزنش نباشد. دانشنامه‌های عمومی متعدد بیشتر از آنچه باید به محدودیت فکری نزدیك می شوند، اما تا وقتی که این کار را با نیّت قبلی مرتکب نشده‌اند آن قدر تعصب نسبت به خود را نقض نکرده‌اند که فقط در راه بی توجهی افتاده‌اند.

یادداشت دوم: انبانهای استادان

زمانی در اواخر دههٔ ۱۹۵۰/۱۳۳۰، کسی برآورد می کرد که اگر قرار می شد

هرچیزی را که آدمی در آن زمان دربارهٔ جهان و خودش می دانست به تفصیلی که "Anatomy" در چاپ چهاردهم بریتانیکا آمده است بنویسند ۲۰ میلیون جلد بوجود می آمد؛ و این کار در سال ۱۳۷۹ / ۲۰۰۰ به ۲۰۰ میلیون جلد، و ۲۵ سال بعد از آن، در ۱۴۰۴/۲۰۲۵، به دو میلیارد جلد سرخواهد زد. هیچ تعریف سالمی نمی توان کرد که بر طبق آن ۲۰ میلیون جلد کتاب را بتوان دانشنامه نامید. فرانسوی گم کرده راهی به نام ژان دوْمان یوْن[7] زمانی بر آن شد که دانشنامهٔ تاریخی را به شعر حماسی بنویسد. می گفت که وقتی آن اثر کامل گردد کتابخانه‌ها پیرایه‌هائی بی مصرف خواهند شد. وقتی که، بعد از تنظیم یك جلد، چشم از این تلاش پوشید فقط از بحث دربارهٔ ذات پروردگار به هبوط آدم رسیده بود. مهم نیست. هیچ تعریف سالمی نمی توان کرد که بنابر آن دانشنامه‌ای را با کتابخانه‌ای برابر توان شناخت، به هیچ روی.

به طور خلاصه، دانشنامه‌ها ملخّصهای کمك حافظه از چیزهائی هستند که در نظر آفرینندگان دانشنامه‌ها و فرهنگهائی که اینها در آن می بالند مهم شمرده می شوند. با این تعریف دانشنامه‌ها از بیش از دو هزار سال پیش وجود داشته‌اند. دربارهٔ مسائل مربوط به تدوین دانشنامهٔ ۲۱ فقط با مسلم انگاشتن این دو فرض می توان سخن گفت که باز هم مردمی خواهند بود علاقه مند به خلاصه‌ای منظم از معارف جامعه‌های بشری؛ و که (با توجه به عظمت کل معارف بشری که تقطیر و تلخیصش لازم باشد) راههائی توان یافت برای بازشناختن جزءهائی از این کل که مهمّند و باید در یادها بمانند.

دو مشاور فرهنگی برجستهٔ بریتانیکا بتازگی دربارهٔ فرض اول ــ یعنی وجود جامعه‌ای علاقه‌مند به خلاصه‌های منظم و مرتب دانسته‌های آدمی ــ اظهار نظر کردند. آنان هشدار دادند که "هرگاه دستگاههای تغییر ارزشی که چون آدمی آنها را رشتهٔ پیوسته‌ای می پندارد پای بند آنها است بناگهان متضمن دستگاهی شود که حتی فکر ساختار طبقه‌بندی شدهٔ معرفت را با اصول خود ناسازگار احساس کند، آنگاه همهٔ ابزارکار، از جمله بریتانیکا، به دور افکنده خواهند شد. . . . درست چنین احتمال داده می شود که اندیشهٔ منظم، خاصه به صورتی که در علوم متجلی است، در برابر بربریتی نو فرو خواهد ریخت و هیچ چیز جای آن را نخواهد گرفت تا وقتی که عصر تاریك آینده تحلیل رود و خود به خود به پایان رسد". پس نفس عمل

اندیشیدن به دانشنامه‌ای بکلی نو باید با تجلی این ایمان آغاز شود که جامعهٔ دلخواهی در میدان هستی دیده خواهد شد علاقه‌مند و معتقد به وجود مجموعه‌ای از دانستنیها، با ساختاری که برای تجویز خلاصه کردن آن بسنده باشد.

فرض دوم، یعنی امکان یافته شدن راههائی برای تعیین آن که چه اجزائی از معارف بشری به ملخّصی که در مدّ نظر ست راه خواهند یافت، می ماند برای آن که بعد به آن پرداخته شود. موضوع قاطع است و مهم و از میان نخواهد رفت، و فقط با این فرض به آن نمی توان پرداخت که، البته، ویراستاران زبردستی پیدا خواهند شد که تشخیص دهند که مردم به چه چیزهائی علاقه خواهند داشت.

وقتی که گالیور[۸]، در راه سفر به لاپوتا[۹]، از فرهنگستان بزرگ لاگادو[۱۰] دیدن کرد، استادان را مشغول کار دربارهٔ طرح بکلی تازه‌ای دید که ارتباط زبانی بین مردم را، که در نظر آنان برای بهداشت شُشها زیانبخش بود (و در نظر گالیور از حیث اختصار خیلی کمبود داشت) بیکباره از میان ببرند. راه‌حلشان داهیانه بود: "وسیله‌ای، هرچند شاید خلاف عرف و عادت، عرضه می شود، و آن این که چون واژه‌ها برای نامیدن چیزها است شایسته‌تر آن است که هر کس چیزهائی را که برای بیان مقصود خاص خود لازم دارد همراه داشته باشد". خاطرنشان شد که هرگاه مراد صحبتی کوتاه باشد هرکس می تواند هرچه را لازم بداند در جیبها و زیر بغل خود همراه ببرد؛ اما "اگر کار کسی خیلی بزرگ و متنوع باشد او باید متناسب با آن بسته‌های بزرگتری از چیزها را به صورت کوله باری بر پشت داشته باشد، یا، در صورت امکان، یك یا دو خدمتگزار گردن کلفت در التزام او باشند". گالیور علاوه می کند که "غالباً دو تن از این دانایان را دیده‌ام که، مانند پیله‌وران ما، در زیر بار بسته‌های خود غرق شده‌اند، و وقتی که در کوی و برزن به هم می رسند بارها را زمین می گذارند، کیسه‌ها و انبانها را می گشایند و ساعتی (با زبان بی زبانی) با هم سخن می گویند؛ بعد کیسه‌ها و انبانها را جمع می کنند، به یکدیگر یاری می دهند تا بار خود را بر دوش نهند، و از یکدیگر اجازهٔ مرخصی می گیرند".

نامعقول نیست کیسه و انبان استادان را استعاره‌ای برای دانشنامه انگاشتن، که در این صورت مسألهٔ طرحریزی برای دانشنامه مستقیماً مربوط می شود به مسألهٔ چیزها را در انبان انباشتن (به اقتضای وقت و با توجه امکانات)؛ زیرا که هردو عمل مستلزم گرفتن این تصمیم است که استاد با که باید سخن گوید و از چه باید سخن

گوید ؛ و بر اساس این تصمیم قبلی می توان معین کرد که چه چیزهائی را ، هرقدر هم ــ بر پایهٔ محکهای مختلف ، و با فرض مخاطبهای متفاوت ــ مهم باشند می توان کنار گذاشت .

پس ، در کشیدن نقشه برای هر دانشنامه اولین گام ، که گام سازنده و شکل دهنده است ، باید بیان هدفی باشد که برحسب آن بتوان موضوعهای گوناگون سخن و هویتهای مختلف همکاران را در نظر گرفت . فرض این است که امیدِ سود بتنهایی هدفی کافی دانسته نشود . در این مورد باید خاطرنشان ساخت که به طورکلی در بیشتر تاریخ دانشنامه‌سازی موضوعی که مطرح نظر آفرینندگان دانشنامه بوده و بر زبان آنان نیز جاری شده است اعتقاد راسخشان به این است که کارشان به بهترین وجه به سود نوع بشر است . و نسان دوْ بوْوه[۱۱] اسپکولوم مایوس (*Speculum majus* [„تصویر بزرگتر"]) خود را به چشم حقایق پایداری می دید که آدمیزاده باید آنها را از برکند و همواره به یاد دارد . کوْلریج[۱۲] معتقد است که دانشنامه باید صورت منظمی از آموزش را عرضه کند که هر آدمیزادهٔ عامی بحث (مسلماً جز در مورد استعداد خواندن و نوشتن) بتواند جلد اول آن را آغاز کند و از پایان جلد آخر سر بر آورد در حالی که درك متوازنی از جهان پیدا کرده باشد . دیدروْ[۱۳] را عقیده این بود که دانشنامه‌پردازان نقش خود را ایفا می کنند „تا کارهای سده‌های گذشته برای سده‌های آینده بیفایده نماند ، و اخلاف ما بتوانند ، در نتیجهٔ کسب معلومات بیشتر ، با تقواتر و نیکبخت‌تر شوند" .

وقتی که ، در ۱۹۶۸/۱۳۴۷ ، بریتانیکا به دویستمین سالگرد تولد خود نزدیک می شد بیشتر کسانی که در مسئولیت ویراستاری آن سهمی داشتند به این احساس رسیده بودند که این مجموعه دیگر نظریه‌ای که مناسب خود آن و وظیفهٔ خاصش باشد ندارد . با این که همهٔ آنان در طرحریزی شقوق گوناگون اندیشه‌ها اتفاق نظر نداشتند در این نکته نوعی همداستانی وجود داشت که [در دانشنامه] „به دنبال چیزی گشتن" شالوده‌ای به حد کفایت استوار برای نگاه‌داری بنای یك مجموعهٔ بیست و چهار جلدی سنگین نیست . چاپ پانزدهم ، که از تحلیل ضعفهای چاپ چهاردهم به وسیلهٔ ویراستاران ، و امید آنان به رهیافت دیگری ، سر برآورد ، متضمن گسترش نقشهٔ ویراستاریی بود که گسترش بدترین تأثیرهای استقلال در طبقه‌بندی موضوعها را کاهش داد ، و سازمانی فراگیر بوجود آورد که برای دیدن همهٔ اجزا در ارتباطشان با

یکدیگر وسیله‌ای فراهم آورد و ــ نکته‌ای بس مهم ــ طرحی افکند که خوانندگان دقیق را قادر سازد که دانشی را که به قطعه‌های الفبایی تجزیه شده است بار دیگر ترکیب کنند[۱۴]. چون من معمار عمدهٔ برنامه‌ای نبودم که سازمان مجموعه را با طرحی از معرفت پیوند داد که غرض از آن تنظیمِ نحوهٔ آفرینش ساختار کل کار بود، نیازی به فروتنی در مورد آن برنامه نمی بینیم. طرحی بود درخشان و نمایندهٔ گامی مهم در نو کردن تسلط ویراستاران بر کل مجموعه. علاوه بر این طرحی بود زیبا.

اما دانشنامه ۲۱ به جای آن که از یکی از مجموعه‌های موجود تقلید کند باید هدفی متفاوت داشته باشد، و نظریه‌ای متفاوت و خاص خودش. براستی، تا وقتی که چنین هدفی، چنین نظریه‌ای، صورت تحقق نپذیرد و آنچه بر تحقق آن مترتب خواهد بود موردنظر قرار نگیرد، صفحات دانشنامهٔ جدید باید همان قدر تهی بمانند که انبانهای استادان لاپوتایی، در انتظار پرشدن از وسایل لازم برای گفت و شنود روزانه.

یادداشت سوم: هدفی پیشنهادی

پس، فرض می کنیم که وظیفهٔ دانشنامهٔ ۲۱ این باشد که هرکه را به آن روی می آورد یاری دهد تا جهانی را که در آن می زید بهتر بشناسد وَبفهمد. چاپ پانزدهم بریتانیکا کمر بست تا خواننده را به فهمیدن موضوعهائی از قبیل مادّه و کار مایه، کیهان، سرچشمهٔ زندگی و تکامل بعدی آن و همهٔ موضوعهای دیگری که در فهرست آن از آنها یاد شده است کمك کند. چون دیگر نیازی به تکرار این کوشش نیست و مسلم است که در چاپ پانزدهم تجدیدنظر خواهد شد تا شناختهای تازه به آن افزوده گردد، دانشنامهٔ ۲۱ می تواند نیروی خود را در عوض به پیوند دادن و مرتبط ساختن آنچه دربارهٔ هریك از موضوعهای تشکیل دهندهٔ معارف بشری شناخته شده است با مسألهٔ فهمیدن جهان متمرکز سازد. و نیّت آن است که تفاوت بیشتر از پیچ و تابی زبانی باشد. نباید نیازی به گفتن باشد که اگر ویراستاری کار را با این پرسش از خودش آغاز کند که چه مطالبی (و هریك با چه تفصیلی) مورد نیاز است، اگر هدف فهمیدنِ، مثلاً مادّه و کارمایه، باشد فهرست مطالبی که تهیه می کند بکلی متفاوت خواهد بود با وقتی که چه مقاله‌هائی (و هریك به چه تفصیل) لازم خواهند بود اگر هدف او کاربرد شناختِ مادّه و کارمایه در فهمیدنِ جهان باشد.

در شمارهٔ اردیبهشت ۱۳۱۶ / آوریل ۱۹۳۷ هارپرز ماگازین، هربرت جورج ولز[۱۵] دریکی از مقاله‌های اساسی نقشه‌ای برای یك "دانشنامهٔ جهانی" طرح کرده بود. جزئی از هدف مقالهٔ حاضر القای فکر نیاز به اثری است مبتنی بر چیزی شبیه به جهان بینی او و در عین حال بری از نحوه‌ای که او آن را تلقی می کند.

بخشهائی از مقالهٔ ولز مهیج و برانگیزنده است. "تا وقتی که دانشنامه‌ای جهانی بوجود نیاید که اذهان آدمیان را در چیزی شبیه به تعبیر مشترکی از واقعیت با هم نگاه ندارد برای هیچ یك از نگرانیهای جهانی ما امیدی به هیچ چیز، جز به تخفیفی اتفاقی و گذرا، در پیش نیست. به صورتی که نوع بشر دارد حال به همین منوال خواهد بود تا وقتی که اذهان را به سوی یکدیگر بکشاند." و "دانشنامهٔ جهانی وسیله‌ای است که با آن می توانیم همهٔ ثروت پراکنده و بی اثر فکری جهان را به صورت چیزی شبیه به فهم مشترك، و نیز به صورت واکنشی کارا بر زندگی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خود گرد آوریم." و "دانشنامهٔ جهانی زمینهٔ فکری هر فرد هوشیار جهان خواهد بود." (در هر مورد تأکید از نویسندهٔ مقاله است). نظر ولز در این که دانشنامه نقطهٔ اتحاد پذیرش مشترکی از تلقی خاصی از معرفت است خدشه‌پذیر نیست. اما نحوهٔ نگرش او به دانشنامه‌ای که بایستی در خدمت چنین موضعی باشد عیبناك بود.

نخست آن که وی دانشنامهٔ خود را انبار بزرگی از وصفهای عمده و قاطع معارف بشری در همهٔ رشته‌ها می انگاشت. درك ولز این بود که چنین دانشنامه‌ای نوعی تلخیصِ (در هر زمان) غایی دانش آدمی در هر رشته‌ای خواهد بود. در واقع قسمت عمدهٔ فضای آن اختصاص داده می شد به چاپ مجدد بیان جامع کشفها، اختراعها، فرضیه‌ها؛ مطالب تازه مرتباً "از هر دانشگاه و هر موسسهٔ پژوهشی جهان" می رسید، و کار هر دانشمندی که تازه وارد میدان می شد براساس سنجش با دانشنامه مقبول می افتاد یا مطرود می شد.

واقعیت اسفناك این است که امیدِ ولز به این دانشنامه به عنوان جائی که آدمی می توانست در آن به فهم مشترك دست یابد بی گمان به شکست می انجامید و مایهٔ این شکست نحوهٔ نگرش او به دانشنامه بود به عنوان جائی که در آن به همهٔ قلمروهای دانش، نکته به نکته و به نحوی مستقل، پرداخته می شود. چنین اثری نمی توانست پایهٔ مشترك داشته باشد و در نتیجه مایهٔ اشتراك دیدگاه نمی توانست

شد. تقریباً هرکسی که در این زمینه اندیشیده باشد خوب می داند که، احتمالاً، تصوّر اتحادیه‌ای از کشورهای مستقل آسانتر است تا تصور اتحادیه‌ای از گروههای مستقل فرهنگی؛ و متصور ساختن جهانی که در آن همهٔ انگلیسیان به زبان سواحلی سخن گویند سهلتر است تا تصور مشتی روانشناس که به زبان فیزیك تکلم کنند.

دیگر آن که نگرش ولز از آن روی نادقیق و نادرست بود که مسلم می انگاشت که دانشنامه‌ای ــ حتی به عظمت آن که او پیشنهاد می کرد ــ می تواند آدمی را به راهی بکشاند که برای حل معضلات خود دست به دامن آن زند. (ولز، مثلاً، می گفت که ضرورت دانشنامه‌ای جهانی با شکست جامعهٔ ملل مسلم گردیده است، شکستی که، به گمان او، نتیجهٔ آن بود که بنیادگذاران جامعهٔ مذکور نتوانسته بودند از همهٔ آنچه جهان دانش می توانست برای کمك به اجرای وظایف جامعه انجام دهد بهره‌گیری کنند.) مفهوم دانشنامه به عنوان یك "خودآموز" کلی و جامع مایهٔ هراسیدن فکر است. وظیفهٔ دانشنامه خردمند کردن آدمیان نیست زیرا که خرد چیزی نیست که دانشنامگی باشد. برای دانشنامهٔ ۲۱ کافی است که معرفت را به راهی بکشاند که بر فهمیدن جهان تأثیر بگذارد.

یادداشت چهارم: دربارهٔ آن هدف در این جا

پانزده سال پیش، مارشال مك لوهان[۱۶] به شرح وجود دهکدهٔ جهانی پرداخت که نوعی فرامکان (meta-place) است در درون مکانی که به این دلیل وجود دارد که دانش الکترونیك به ایجاد ارتباطهای جهانگسترِ آنی دست یافته و، با این دست یافتن، جهانی آفریده است که در آن همهٔ اقوام، چه بخواهند و چه نخواهند، همسایگان یکدیگرند. جهان به صورت دهکده‌ای باز آفرینی شده است، و شایسته است که دانشنامهٔ ۲۱ به عنوان دانشنامهٔ دهکدهٔ جهانی تحقق یابد.

جای آن است که در آغاز کار به بحث راجع به این اتهام پرداخته شود که من که نخست فکر دانشنامهٔ جهانی را رد کرده‌ام اکنون دارم از این فکر دفاع می کنم. چنین نیست. دانشنامهٔ جهانی ولز دانشنامه‌ای بود برای جهانی که از ملتهای خود مختار و مستقل و از رشته‌های علمی خود مختار و مستقل تشکیل شده بود. جهانی را ترسیم می کرد که در آن مردمی که آمریکایی یا روس یا چینی یا فیزیکدان یا زیست شناس یا موسیقیدان بودند گرد می آمدند تا در اقدامی شریف ــ آفرینش نوعی ملل متحد

دانش، یا، شاید دقیقتر، نوعی فدراسیوْنِ جهانی ــ دست همکاری به یکدیگر دهند. لازمهٔ درکی صحیح از دهکدهٔ جهانی قبول این نکته است که، به رغم نشانه‌های امید بخشی که گهگاه در جهت عکس آنچه می گویم دیده می شود، هنوز تکامل اجتماعی جهان به سطح تشکیل فدراسیوْنِ جهانی نرسیده است. دهکدهٔ جهانی مفهومی ابتدایی تر است. در این مفهوم تصدیق می شود که مردم به طور واضح در همه جا به صورت ملتها بسر می برند و در همه جا به عنوان افراد ملتها رفتار می کنند. اما شبه واقعیتی را مطرح می کنند که در آن همهٔ آدمیانی که در مکانهای مختلفی بسر می برند که از قابلیت ارتباطهای فوری گسترده‌ای برخوردارند، علاوه بر هر چیز دیگر، و بد یا خوب، همسایگان یکدیگرند. از این لحاظ معنی دهکدهٔ جهانی را باید در پرتو تکامل ساختار اجتماعی دریافت. و مهم این است که شکّاکان ــ و کیست که بتواند در وجود شکّاکان تردید روا دارد؟ ــ تصدیق کنند که کاملاً محتمل است که زمانی که نیاکانِ پیش از تاریخ آدمی برای نخستین بار رسم زیستن در دهکده‌ها را پیش گرفتند، خود را نه "همسایه" می انگاشتند و نه "روستانشین".

البته منتقدانی وجود دارند که از همین مفهوم همسایگی جهانی نگران خواهند شد و در این نگرانی نویسنده را به ساده دلی متهم خواهند کرد. استدلال آنان این خواهد بود که "مگر متوجه نیستید که گروگانهای آمریکایی در ایران گرفتارند و متجاوزان روس در افغانستانند و ما در جهان خطرناکی از قدرتهای ملی بسر می بریم و نه در جمع روستاییِ مردمی مهربان؟" مسلماً و البته. اما به هیچ یك از کسانی که شاهد بوده‌اند که همسایگان می توانند در محله‌های کلیمیانِ داخل شهر دیتروْیت[۱۷]، یا در لوندون دری[۱۸]، یا در روْدزیا[۱۹] خون یکدیگر را بریزند، و به هیچ یك از کسانی که شاهد بوده‌اند که والدین خشمگین و عنان گسیخته به اتوبوسهای مدرسهٔ حامل بچه‌های مدرسه در شهر بوْستوْن حمله می کنند، لازم نیست گفته شود که نه همسایگان همیشه مهربانند و نه همسایگیها همواره آشتی جویانه، یا حتی لزوماً آشتی دوستانه. هدف توصیف یك دهکده است نه یك مدینهٔ فاضله، و کسی نباید از این بترسد که ظهور دهکدهٔ جهانی به جنگهای سرد پایان دهد یا جنگهای گرم را به جنگی از نوع پر مخاطره تبدیل کند.

بدیهی است که دربارهٔ روستا به عنوان مرحله‌ای در سیر تکامل جامعه‌جای اطلاعات متقن بسیار خالی است. اثبات این که چنین چیزهائی وجود داشته‌اند و

تعیین قالبهای زمانیِ گوناگون در مورد نخستین تجلیات آنها کاری است آسان. دربارهٔ نیروهائی که مردم را به زیستن در روستاها راغب کردند، یا دربارهٔ نحوهٔ زیستن و ارتباط یافتنِ نخستین روستانشینان از مرحلهٔ حدس فراتر رفتن کاری است دشوار. مامفرد[۲۰] اشاره می کند که "قبل از شهر دهکده و زیارتگاه و ده بود، و قبل از ده خیمه بود و آئین پرستش و تل سنگ. دیر زمانی پیش از آن که نخستین شهر پدید آید روستا بود." نخستین نمونه‌های آن باید بسیار ظریف و دقیق بوده باشند. البته، اولین کوششهای آدمی برای زیستن بر پایه‌ای کم و بیش با دوام در مجاورت "آنان" موجب تقویت مفهومهای "خود" و "ما را"، یا حتی "مرا"، گردید. کسی نمی داند که آیا نخستین گروههائی که خود را ساکن آن اولین روستاها یافتند آنها را جز چاره‌ای موقت می انگاشتند. مسلماً در آغاز کلمه‌ای نمی توانست وجود داشته باشد که روستا را وصف کند.

در ۱۸۳۳/۱۲۱۲ داروین[۲۱]، که از پاتاگونیا[۲۲] دیدن کرد، دریافت که همهٔ چند هزار روستای کوچکی که هندیشمردگان بنا کرده بوده‌اند در اثر فشار آرژ انتینیان برای توسعهٔ چراگاه از میان رفته است. این که اکثر هندیشمردگان ظاهراً هیچ انگیزه‌ای به بازسازی دهکده‌شان در خود احساس نکرده‌اند و بسادگی به زندگی خانه به دوشی بازگشته‌اند ممکن است گواهی بر سست بودن بنیان ساختار خود روستا باشد. لازم است شناخت دهکدهٔ جهانی را با توجه به این نکته آغاز کرد که خودِ ساختار روستا شکنا است و نظر شخص دربارهٔ آن ممکن است گهگاه سست باشد.

اما مفهوم دهکدهٔ جهانی به عنوان اندیشه‌ای نظم دهنده در پروردن یك دانشنامه از مزیتی برخوردار است: تقریباً می توان مطمئن بود که در آن از اختصارهای مخلّ فرهنگی که در اکثر دانشنامه‌های معاصر دیده می شود اجتناب خواهد شد. پس از جنگ جهانی اول، و دیگر بار پس از جنگ جهانی دوم، دایرة المعارف بریتانیکا صفحات خود را به روی ظاهراً صدها مقاله دربارهٔ هر نبرد که نام خاصش قابل تنظیم به صورت الفبایی بود، هر صحنهٔ عملیات، هر عمل دریایی، هر حملهٔ هوایی، البته همراه با زندگینامهٔ هر ارتشبد و دریاسالاری که نیروها را رهبری کرده بود، گشود تا جائی که کتابها باید به نظر خوانندهٔ اتفاقی کمی بیشتر از دانشنامه‌هائی دربارهٔ جنگها رسیده باشند. در سالهای بعد تعداد مقالات کاهش

یافت، زندگینامه‌ها حذف شد، و طول مقالات کم شد تا، از یك سو، علایقِ رو به تحلیل را منعکس سازد و، از سوی دیگر، برای علایق جدید جا باز کند. یکی از نخستین اقدامهای من پس از تصدی ویراستاری بریتانیکا در ۱۹۶۴/۱۳۴۳ این بود که ترتیبی دهم تا مقاله‌های "جنگ جهانی اول" و "جنگ جهانی دوم"، همراه با مدخلهائی که رویدادهای بین المللی سالهای میان این دو جنگ را در بر می گرفتند، دریك مقاله به عنوان "جنگهای جهانی" در هم ادغام شوند. چنین چرخه‌ای از گسترش و کاهش بر بنیاد شدت و ضعف علایق ملی و فرهنگی در دانشنامه‌ای برای دهکدهٔ جهانی تصورناپذیر است. حتی تفکر دربارهٔ ریختنِ طرح چنین اثری فقط در صورتی امکانپذیر است که شخص نخست مقام ویراستاری را تا حد ممکن عاری از هرگونه برتری فرهنگی و/یا ملیِ خاصی انگارد.

در ۱۹۶۵/۱۳۴۴، دانشجوی خشمگینی در کالیفرنیا از سر گلایه نوشت که بریتانیکا موجود در خانهٔ او فهرستی از وظایف وزیر امور خارجهٔ ایالت کالیفرنیا را در بر ندارد. مسلماً این یك مورد افراطی اختصار و فشردگی مطالب بود. در حد دیگر تفریط، جهان را چنان که از دور دیده شود، شاید مثلاً از سفینه‌های فضایی که رو به سوی زمین دارد، در نظر بگیرید. در مرحله‌ای از این سفر چنان به نظر می رسد که زمین خود موجودی است متشکل از خشکی و آب، فضائی در همسایگی آن، که میلیونها کیلومتر دورتر از نزدیکترین همسایه‌اش در فضا معلّق است. کسی که از چنین نقاط دور دستی به دیدن زمین می آید باید قبل از آن که به اختلافات جغرافیاییِ کرهٔ زمین پی ببرد بسیار به نقطهٔ فرود نزدیك شده باشد، اما تمایزهای سیاسی و مرزهای کشورها نه تنها باید به او خاطرنشان شود بلکه باید برایش توصیف گردد، و در همین توصیف است که شمه‌ای از درك جهان به عنوان دهکدهٔ جهانی، که وظیفهٔ دانشنامهٔ ۲۱ است، نهفته است.

یادداشت پنجم: هدفی که به طور همه جانبه بررسی شده است

در این هنگام نه ممکن است و نه لازم که تأثیرِ کامل فکر دهکدهٔ جهانی به عنوان مفهومی در برنامه‌ریزی تشریح شود.

هنگامی که ویراستاران دایرةالمعارف بریتانیکا، زمانی در دههٔ ۱۹۳۰/۱۳۱۰، پذیرفتند که به جای این که به سنّت قدیم چاپهای تازهٔ مکرری از آن

نشر دهند به تجدیدنظر پیاپی در آن بپردازند، مصلحت در این دیدند که هر مقاله‌ای را که در آن موقع در مجموعه قرارداشت در طبقه‌بندیهای موضوعی جای دهند و هر طبقه‌بندی را در اختیار کسی که در آن موضوع تخصص داشت بگذارند. کار مشاوران این بود که در طبقه‌بندیهای خود بر وضع و حال مطالب نظارت کنند، خطاها، از قلم افتادگیها، کهنگیها، و تغییر در مطالب مورد تأکید، و دیگر از این قبیل، را زیر نظر گیرند. از حیث نظری، قرار بر این بود که آنان در فواصل معین دربارهٔ این موضوعات گزارشهائی دهند به طوری ویراستاران بتوانند ترتیب اصلاحاتی را بدهند که بعداً تکه تکه ـ یعنی چند تصحیح در هربار که مجموعه برای چاپ تازه به چاپخانه فرستاده می شود ـ بجا آورند.

هر چند این اسلوب کار، به صورتی که در جلساتِ برنامه‌ریزی مطرح شده بود، معقول می نمود، در عمل در حدّ ناممکن دشوار از کار در آمد. مخصوصاً عجز از تشخیص آن که بسیاری از موضوعات ـ و آن هم بسیاری از موضوعات مهم ـ بآسانی در طبقه‌بندی واحدی جای نمی گیرند نوعی خشکی و انعطاف ناپذیری به آن بخشید. در ۱۹۵۷/۱۳۳۶ مقالهٔ مربوط به "مرگ" جزو طبقه‌بندی "قانون" بود. این مقاله، که قطعهٔ کوتاهی بود، با مسایل حقوقیی که پس از مردن کسی بروز می کردند سر و کار داشت. ملاحظاتی دربارهٔ مرگ جسمانی، جنبه‌های روانی وقوف به مسألهٔ مرگ، مراسمی که بر مرگ مترتّب بود، تأثیر مرگ در هنرها، در مقالات دیگر مورد بحث قرار داشتند یا اصلاً بحثی دربارهٔ آنها نمی شد. برای مشاور رشتهٔ زیست شناسی هیچ راه مؤثری برای دادن تغییراتی در مقاله وجود نداشت، زیرا که مقاله در طبقه‌بندی او نبود.

ضعفهای طبقه‌بندی دست کم دو جنبه داشت. نخست آن که در استقلال مطالب و موضوعها سطحی چنان بالا بوجود می آورد که قابل تحمل نبود. از آنجائی که هیچ طرح جامعی برای مجموعه وجود نداشت راهی وجود نمی توانست داشت که بسیاری از مشاورانِ طبقه‌بندی به کمك آن بتوانند مقالاتشان را به صورتی معقول در مجموعه جا دهند. نقش ویراستاران اکثراً به نقش مأموران انتظامی تنزل کرده بود که، برحسب مقتضیات تعارض آمیزِ طبقه‌بندیهای رقابت انگیز، تغییرات را طراحی و فضا را تقسیم کنند.

دوم آن که روش طبقه‌بندی دست به دست آنچه پیشتر "اختصار فرهنگی" نام

داشت داد تا هرگونه صورت توازنی را که ممکن بود به هنگام پرداختن به چاپ چهاردهم صفت بارز آن شناخت از بن براندازد. مشاوران پرخاشگر گرایش به آن داشتند که مکرر در مکرر خواستار تجدیدنظر در مطالب مربوط به طبقه‌بندی خود شوند؛ مشاوران ملاحظه کار جانب احتیاط بیشتری را پیش می گرفتند. هنگامی که مشاوری فعال با موضوعی که بسرعت در حال تغییر بود ــ مثلاً، علم یا فنّاوری در سالهای پس از جنگ و در دهه‌های ۱۹۵۰/۱۳۳۰ و ۱۹۶۰/۱۳۴۰ ــ دست به دست می داد، نتیجه بروز نوعی آشفتگی بود که در آن برخی از مقالات در هر چاپ تازه مورد تجدیدنظر واقع می شدند (هر پرواز فضایی، هر دستاورد مهم پزشکی، هر پیشرفت هوانوردی، از روی وظیفه‌شناسی در هر چاپ تازه و تازه‌تر و تازه‌تر ثبت می شد)؛ و این امر در همان زمانی اتفاق می افتاد که صدها مقالهٔ دیگری که به موضوعاتی می پرداختند که تغییر در آنها شاید به همان اندازه هیجان انگیز و نتایج آنها (بسته به موضوع) به همان اندازه چشمگیر و مهم بود، در چندین چاپ مورد غفلت و بی اعتنایی قرار می گرفتند. (با این که مقالات همکار و دوست نزدیك ابراهام لینکن[۲۳] [لینکلن] برای نخستین بار در دههٔ ۱۹۴۰/۱۳۲۰ در معرض بررسی واقع شدند، زندگینامهٔ لینکن در ۱۹۵۷/۱۳۳۶ هنوز در اصل همان روایتی بود که در ۱۹۳۹/۱۳۱۸ به چاپ رسیده بود.)

کمترین امید طراحانی که در تهیهٔ چاپ پانزدهم دخیل بودند این بود که وجود طرح خلاصه‌ای از هرگونه دانشی که در مجموعه بایستی بدان پرداخته شود روشی برای حفظ تمامیت اصلیِ مجموعه فراهم آورد. در واقع، این طرح بدترین جنبه‌های برنامه‌ریزی مستقل طبقه‌بندیهای مطالب را، که گویی هریك در خلأی جدا از بقیه وجود داشت، کاهش داد.

تصمیم به طرحریزی دانشنامهٔ ۲۱ به عنوان مجموعه‌ای برای دهکدهٔ جهانی و محوّل ساختن این وظیفه به آن که استفاده کنندگانش را در فهم جهان دور و برشان یاری دهد برترین جنبه‌های استقلال طبقه‌بندی را تصور ناپذیر خواهد ساخت. درعین حال از مشاوران خواهد خواست که در کارشان داوریهای تازه و دیگر گونه کنند. ظاهراً موجه است که مشاوری صاحب نقش در دانشنامه‌ای که در نظر باشد از تعداد ثابتی طبقه‌بندیهای مستقل تشکیل شود، اگر رشته‌اش، مثلاً، ادبیات انگلیسی باشد، احساس کند که باید به تفصیل تمام به معماهای گوناگونی پردازد که

غزلهای شکسپیر را در میان گرفته‌اند. اما موجّه نیست که مشاوری چنین جریانی را برای دانشنامه‌ای توصیه کند که غرض از طرح آن کمك کردن به یکی از ساکنان دهکدهٔ جهانیٰ است در درك جهان خود او. علاقه به چیزهائی از قبیل آداب و رسوم مربوط به افراشتن پرچم ونزوئلا (یا شوروی، آمریکا، تایوان) از بین خواهد رفت. به احتمالِ کلی چیزهائی هم منسوخ خواهد شد از قبیل مقاله‌های پر حجمی با عنوان "ادبیات انگلیس"، "ادبیات فرانسه"، یا "ادبیات ژاپون" ــ یا، در این مورد، مقاله‌ای با عنوان "ادبیات غرب" یا حتی فقط "ادبیات"، که در بررسی معلوم شد که به طور ساده از بخشهای جداگانهٔ حجره‌واری تشکیل می شود زیر عنوان "ادبیات در انگلستان"، "ادبیات در فرانسه"، و از این قبیل از روی فهرستی از ملتها متعلق به ملل متحد.

این نکته گفتنی است که اندکی پس از انتشار چاپ پانزدهم، من از منتقدی در کره گلایه نامه‌ای دریافت کردم با این مضمون که مجموعه ــ به گفتهٔ او ــ به این دلیل به ادبیات کره توهین روا داشته که در همان چارچوبهای تحلیلی بدان نپرداخته است که دانشمندان برای پرداختن به ادبیات غرب به وجود آورده‌اند. او بخصوص بر این نکته تأسف می خورد که مردم ممکن است تصور کنند که هیچ نویسنده یا شاعر رمانتیکی در ادبیات کره وجود نداشته است زیرا که ادبیات کره در محدودهٔ نهضت رمانتیك مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. این منتقد مطمئن بود که ویراستاران به احترام زیادی برای ادبیات کره قائلند اما افراد ادبی آن کشور در واقع توصیه کرده‌اند که برای انطباق دادن ادبیات غیر غربی با شیوه‌های تحلیلی که از نوشته‌های غربی استنتاج شده، یا برای بحث دربارهٔ آنها بوجود آمده‌اند، هیچ کوششی به عمل نیاید. این مشاوران استدلال کرده بودند که مؤلفان کره‌ای ممکن است کاملاً رمانتیك باشند، اما این چندان بدان معنی نیست که مدعی آن شود که جزئی از نهضتِ به اصطلاح رمانتیك بوده‌اند. به من اخطار شد که پافشاری روی چنین رهیافتی (۱) با فشار آوردن بر چتر که چندان بزرگ شود که چیزهائی را زیر پوشش خود قرار دهد که هدف فروپوشاندن آنها نبوده است، منجر به از ریخت افتادن الگوهای غربی خواهد شد، (۲) ادبیات کره را با مشمول کردن بخشهائی از آن در الگوهای تحلیلی که فقط بظاهر با آن ارتباط دارند بد شکل جلوه خواهد داد، و (۳) موجب خواهد شد که مقدار زیادی از ادبیات بومی کره که برای آن ساخته نشده

است که با عنوانهای غربی قابل انطباق باشد از دایرهٔ توجه حذف شود.

در دانشنامه‌ای برای دهکدهٔ جهانی هیچ مقاله‌ای براساس ادبیات انگلیس یا ادبیات غرب وجود نخواهد داشت که به عنوان مفهومی وحدتبخش به کار رود، و بنابر این هیچ اتکائی به روشهای تحلیلی متخصصان ادبیات غرب نخواهد بود. چنین موضوعاتی، اگر اصلاً به دانشنامه راه یابند، براساس ارتباط آشکارشان با درکی از ادبیات خواهد بود به عنوان فعالیتی که در درون دهکدهٔ جهانی انجام می شود.

این نحوهٔ برخورد محدود به هنر و ادبیات نیز نخواهد بود. ضعف اکثر دانشگاهها و عملاً همهٔ دانشنامه‌ها این است که به ادیان به عنوان واحدهای جداگانه‌ای می پردازند موسوم به چیزهائی چون "مسیحیت"، "یهودیت"، "آیین بودا"، "آیین شینتو". گهگاه ممکن است تعظیمی اجباری به سوی دین به طور کلی به صورت بیانی تطبیقی دیده شود. اما در چنین عملی همیشه تأکید بر واحد فردی گذاشته می شود، یعنی روی آن جزء از کل که دانشمندی آن را رشتهٔ تخصصی خود انگاشته و درباره‌اش کسب علم کرده است، یا روی آن واحدی که پیروان هر دینی نیروی عاطفی به آن بخشیده‌اند. تصور کنید کوششی را که باید با توصیف ادیان یکی پس از دیگری به عمل آید برای آن که در دهکدهٔ جهانی برای شخصی بیگانه مفهوم دین توضیح گردد.

کارل رانر[۲۴] در جائی توضیح می دهد که مقصودش از "مسیحیان ناشناخته" کیست: مردمی برخوردار از روحِ مذهبی راستین ولو آن که ایمانی جز ایمان مسیحیت داشته باشند یا، احتمالاً، به هیچ روی پایبند به هیچ کیش قالبریزی شده‌ای نباشند. اگرچه ممکن است اشخاصی که از بررسی آیینهای دیگر به موضوع نزدیك می شوند نام دیگری اختیار کنند، اما خودِ مفهوم با دهکدهٔ جهانی مرتبط است، و با دانشنامه‌اش که در آن اصطلاحات کهن، الگوهای سازمانبخش کهن، قراردادهای تحلیلی کهن ناگزیر خواهند بود که به چیزی نو و دیگر گونه تن در دهند.

دوّم

طرحریزی دانشنامهٔ ۲۱ کار گروهیِ بزرگ خواهد بود. بیهوده است اکنون به بررسی همهٔ جزئیاتی پرداختن که احتمالاً در ضمن پیشرفت کارِ آنان نمایان خواهد

شد. پس، شاید اشاره به این نکته کافی باشد که مفهوم دانشنامهٔ ۲۱ به عنوان دانشنامه‌ای برای دهکدهٔ جهانی دست کم تأثیرات زیرین را خواهد داشت، که همهٔ آنها نیکوست:

نخست، بنابر طرح، طراحان آن آزاد از هرگونه قید و منعی خواهند بود که بر دوش کسانی قرار می گیرد، یا کسانی آن را احساس می کنند، که باید صرفاً طرح روایتهای جدیدی از دانشنامه‌های موجود را بریزند. تصمیم در این مورد که متن قانون اساسی جماهیرشوروی سوسیالیستی باید در دانشنامه مندرج باشد یا نباشد مبتنی خواهد بود بر درك ویراستار از مفهوم سازمان دهندهٔ دانشنامه و نه بر درك او از واقعیتهای جنگ سرد یا ترس او در این باره که، چون مجموعه‌ها همیشه چنین چیزهائی داشته‌اند، پس مجموعهٔ او نیز باید حاوی آنها باشد.

دوم، بعمد لازم است که دانشنامه بیشتر به زمان حال بپردازد تا به گذشته، و گذشته را همیشه و فقط به اعتبار ارتباطش با حال مورد بحث و بررسی قرار دهد. هیچ دانشنامه‌ای نباید مجبور به کوشش برای پیشبینی آینده شود، اما دانشنامهٔ دهکدهٔ جهانی می تواند دست کم از دردسر گذشته، که نشانهٔ بارز اکثر مجموعه‌های موجود است، آزاد باشد. صرف نظر از بیماریی که دانشنامهٔ ۲۱ ممکن است به ارِث ببرد، لازم نیست که به بیماری احضار گذشته مبتلا باشد.

سوم، بنابر تعریف، دانشنامهٔ ۲۱ نمی تواند محدود به یك محل باشد. در رابطه با این واقعیت، در خور توجه است که بریتانیکا به طور کلی تا حدی این واقعیت را بر کرسی نشانده است که فقط یك بریتانیکا وجود دارد و، قطع نظر از این که کجا ممکن است فروخته شود، همواره به زبان انگلیسی به چاپ می رسد. اما موضوعی‌مناسب حال کارل رانر وجود دارد و آن این که وارد ساختن دعاهای عشای ربانی به زبان محلی در کلیسای کاتولیك رم عملی بود لازم به نشانهٔ شروع یك کلیسای جهانیِ اصیل بین المللی و نه یك کالای وارداتی اروپا پرورده‌ای که صرفاً با شرایط محلی انطباق می یابد. دانشنامهٔ ۲۱ الزاماً به زبانهای متعدد وجود خواهد داشت. بالاتر از این الزاماً به بیش از یك زبان نوشته و چاپ خواهد شد. استاینر خاطر نشان کرده است که متجاوز از ۴۰۰۰ زبان و لهجه در جهان وجود دارد، که هریك از آنها مخزنی است از گذشتهٔ فرهنگی کسانی که بدان تکلم می کنند. ترجمهٔ سادهٔ متن یك دانشنامهٔ انگلیسی زبان پس از تکمیل آن فقط مجموعه‌ای انگلیسی اما

به زبانهای متعدد خواهد بود، و این با مجموعه‌ای که باید به چند زبان آغاز شود تفاوت دارد. ترجمهٔ تنها کافی نیست. یك آزمون برای مناسب بودن مواد و مطالبی که باید در دانشنامهٔ ۲۱ جای گیرند متناسب بودن آن است با مردم همهٔ بخشهای دهکدهٔ جهانی که از آن استفاده خواهند کرد.

در حقیقت، دانشنامهٔ ۲۱ ملزم خواهد بود که به بیش از یك زبان باشد زیرا که طراحان آن از بیش از یك حوزهٔ زبانی برای کار خواهند شتافت، و همهٔ تصمیمهایشان را در مورد حذف و درج مطالب، اهمیت، مقیاس، روابط، و سطوح تصمیم بر اساس نواحی همجواری که از آنجا آمده‌اند خواهند گرفت. چاپ پانزدهم دانشنامهٔ بریتانیکا بمراتب کمتر از چاپی که جایش را گرفت جنبهٔ محدود محلی دارد، اما مُهر اشتباه ناشدنی ریشه‌های فرهنگیشِ را بر پیشانی دارد. هنگامی که از من پرسیده می شد که آیا این دانشنامه برای، مثلاً، خواننده‌ای ژاپونی همان قدر سودمند است که برای خواننده‌ای امریکایی، لازم بود پاسخ دهم که نه، چنین نیست؛ کاهش محدودیت محلی بودنش بیشتر بر پایهٔ مفهومی از خواننده‌ای انگلیسی زبان استوار بود که می باید آگاهیش دربارهٔ بقیهٔ جهان بیش از هر زمان دیگر باشد. دانشنامهٔ ۲۱ باید از این حد پیشتر رود.

چهارم، به حکم ضرورت، دانشنامهٔ ۲۱ باید از قیود موجود در تصورهای قدیمیتر دربارهٔ خوانندگان آزاد باشد. دانشنامه‌های متداول، به نحوی بسیار مسامحه‌آمیز، خود را مجموعه‌هائی برای کودکان یا مجموعه‌هائی برای خانواده یا مجموعه‌هائی برای دانش آموزان می انگارند. چاپ پانزدهم برای کسانی تهیه شد که ویراستاران آنان را خوانندگانی کنجکاو، هوشمند، و عامی توصیف می کردند. اما، در بسیاری موارد، خوانندگان آن لزوماً کنجکاو، هوشمند یا عامی نیستند. ویراستارانِ دانشنامه دریافتند که غالباً ناگزیرند دربارهٔ آنچه کسی از بریتانیکا انتظار دارد همان اندازه بیندیشند که امیدهائی که خود به مجموعه بسته بودند آنان را به تدارك وا می داشت.

اما دانشنامهٔ ۲۱ نه "خوانندگان نوعی" خواهد داشت، نه "خوانندگان قدیمی"، و نه شهرتی که حفظ کند یا از دست دهد؛ و به نحوی بسیار واقعی ناگزیر خواهد بود که خوانندگان خاص خود را بیافریند و سرشت خاص خود را بوجود آورد. و ضرورت انجام این کار به سود آن تمام خواهد شد.

در این مورد، ذکر این نکته بجا است که مقصود از تهیهٔ دانشنامهٔ ۲۱ خواندنی کردن یا قابل فهم ساختن آن برای همهٔ ساکنان دهکدهٔ جهانی نیست. وقوف به مقیم بودن در دهکدهٔ جهانی یك اصل لازم برای گزینش خواهد بود؛ اما، بتنهایی کافی نخواهد بود. استاد دانشگاه آکسفرد و صنعتگر توکیو و اخترشناس کیتس پیك[۲۵] یا مأمور خدمت کشوری در زیمبابوه[۲۶] یا وزیر نفت تهران یا مدیری در سطح متوسط در افغانستان به شرطی جزو خوانندگانِ بر حق دانشنامه (هر چند، بی گمان، نه خوانندگان انحصاری آن) خواهند بود که به عنوان ساکنان دهکدهٔ جهانی، و به نیّت بهبود بخشیدن به درك خود از جهان، به مجموعه روی آورند. می توان فرض کرد که اسکیموی جزیرهٔ پلی[۲۷] ــ با وجود امکانِ گهگاهی ارتباط آنی به صورت رادیوئی که در هواپیمای مسافری کار گذاشته شده است ــ جزو خوانندگان احتمالی نخواهد بود. یکی از اولین وظایف هیأت تهیه کنندگان دانشنامهٔ ۲۱ تعیین دقیقترخوانندگانی خواهد بود که قصد جذب آنان را دارد.

پنجم، منطقاً از دانشنامهٔ جدید خواسته خواهد شد که هیأت نویسندگانش را خود بپرورد. و به دلیل همین ضرورت دانشنامهٔ بهتری خواهد بود. ذکر تجربهٔ تهیهٔ چاپ پانزدهم بریتانیکا ممکن است بجا باشد. دوشادوش تصمیم به تهیهٔ دانشنامه‌ای برای خوانندگان عامی، همهٔ برنامه‌ریزیهای مقدماتی (از طریق ایجاد طرح و بخشی از گرد آوری فهرست عناوین مقاله‌ها) به زبانی کم و بیش طبیعی بی توجه به نام رشته‌ها یا تعاریف و اصطلاحات حرفه‌ای که در آنها بکار برده می شد صورت گرفت. مفهوم تا آنجا که پیش می رفت خوب و مناسب بود، اما با توجه به مقدماتی که بریتانیکا بر آنها استوار بود نتوانست آن گونه که شاید و باید پیش برود. طولی نکشید که آشکار شد که، گرچه شاید، طراحی مقاله‌ای در، مثلاً، حوزهٔ اقتصاد بدون استفاده از اصطلاحات علم اقتصاد امکانپذیر باشد، خود مقالات بایستی به قلم کسانی نوشته شود که خویشتن را اقتصاددان می نامیدند. در زمینهٔ دیگری، اگر چه امکان آن بود که مقاله‌ای طراحی شود که مقصود از آن پرداختن به چیزی باشد که بتوان آن را با عبارت "انواع وعده‌هائی که قوانین بسیاری از حوزه‌های حقوقی اجرا خواهند کرد" توصیف نمود، عاقبت لازم می آمد که برای نوشتن آن دست به دامن متخصص حقوق جزا زده شود.

هر چند نگارندگان مقالات اختصاصی که در بالا ذکرشان رفت، تا جائی که

نگارندهٔ این سطور می تواند به یاد آورد، در حد اعلیٰ از روح همکاری برخوردار بودند، واقعیت این است که بسیاری از مقاله‌نویسان دیگر پذیرفتن هدفهای ویراستاران را برای مجموعه‌ای که برایش کار می کردند دشوار می یافتند؛ برای بسیاری ممکن بود باور کنند که آنچه واقعاً مورد درخواست بود (هرگونه که توصیف می شد) همان چیزی بود که بریتانیکا همیشه آن را چاپ کرده بود. (البته، دشواری کار با این واقعیت در هم می آمیخت که اقتضای رازپوشی نمی گذاشت که ماهیت مؤثر برنامهٔ تجدیدنظری که آن زمان در دست تهیه بود برای نگارندگان روشن گردد.)

مثالهای معدودی از مسأله‌ای که ویراستاران با آن رو به رو بودند در پرتو خاطره‌ها جان می گیرند. هنگامی که زندگینامهٔ مرد مشهوری دریافت گردید معلوم شد که حاوی اشاره‌ای به هانری برگسوْن[۲۸] است. این اشاره بجا بود اگر خواننده می دانست که برگسوْن کیست و چرا عقیده‌اش در موضوعی که مورد بحث است اهمیت و تأثیر دارد. اما هزاران تن از مردمی که ممکن بود به موضوع زندگینامه علاقه‌مند باشند شاید دلیلی برای دانستن این که برگسوْن کیست نمی داشتند. در این مورد بسیار زشت و زننده به نظر می رسید که آن اشاره بیرون آورده شود. اما پافشاری بر این که خواننده در جای دیگری به زندگینامهٔ برگسوْن رجوع کند نیز عذری ناپذیرفتنی به نظر می آمد. پیشنهاد کردیم که شرح مختصری دربارهٔ اهمیت مقام برگسوْن به طور معترضه در نسخهٔ دستنویس گنجانیده شود. همین امر موجب کناره‌گیری نویسندهٔ مقاله شد و اعتراض خشمگینامهٔ او را برانگیخت که وی "به هیچ روی قصد ندارد برای مردمی که نمی دانند برگسوْن کیست چیز بنویسد".

زندگینامهٔ دیگری ــ مربوط به نویسنده‌ای انگلیسی که آثارش آن‌قدر در تلویزیون اجرا می شود که این احتمال را مطرح می سازد که حتی کسی که به طور عادی به نویسندگان انگلیسی علاقه‌مند نیست ممکن است بخواهد چیزی دربارهٔ او بداند ــ حاوی اشاره‌ای بی پیرایه به "دورهٔ تحصیل او در آکسفرد" و "اقامت در کرایست چرچ"[۲۹] بود. به احتمال زیاد میلیونها خوانندهٔ بالقوه وجود دارند که ممکن است به این نویسنده علاقه‌مند باشند و درعین حال هیچ دلیلی نداشته باشند که مطلبی دربارهٔ تشکیلات آکسفرد به عنوان مجموعه‌ای از کالجها، که اتفاقاً کرایست چرچ یکی از آنها است، بدانند. در بسیاری از موارد، امریکاییان را می توان برای این تصور که کرایست چرچ بخشی از کلیسای انگلیسی است معذور

دانست. درخواست ویراستار در این مورد که قیدی به آن اضافه گردد یا برای رفع ابهام عبارت از نو نوشته شود این پاسخ تلخ را برانگیخت که "در آکسفرد هیچ کس نمی‌گوید کرایست چرچ کالج یا کالج کرایست چرچ، و اگر ببینند که من در بریتانیکا چنین عبارتی بیان کرده‌ام مرا ابله تصور خواهند کرد." عاقبت، و به دلیل آن که نویسنده عیب دیگری بر ویرایش مقاله‌اش نگرفت، و بنا به توصیهٔ مشاوران فرهنگی، از آن نوشته با افزودن تعریفی ضمنی استفاده شد بی آن که به نویسنده نسبت داده شود.

بالأخره، هنگامی که لزوم توضیحی در مورد اشاره‌ای به "یك لهجهٔ بی اهمیّت بخش مرکزی انگلستان" در مقاله‌ای احساس شد ـ مقاله‌ای که از ظاهرش بر نمی آمد که فقط زبان‌شناسان آن را خواهند خواند ـ ویراستاران پیشنهاد کردند که این اشاره (که بعید می نمود مورد فهم اکثر مردمی قرار گیرد که ممکن است خود مقاله را متناسب با علایق خویش یابند) حذف شود. در پاسخ، مقاله نویس چهارنامهٔ آبروریز نوشت و سپس در نامهٔ پنجم اصرار کرد که مقالهٔ "کسی دیگر، هرکس باشد"، به جای مقالهٔ او گذاشته شود.

ویراستاران چاپ پانزدهم اشتباهات زیادی در ویرایش بریتانیکای جدید مرتکب شدند. اما با توجه به هدفهای تجدیدنظر و تصوری که از خوانندگانشان داشتند مواردی که گفته شد جزو اشتباهات نبود. ویراستاران، و نه مقاله‌نویسان، در ردیف فرشتگان بودند.

نظریه‌ای که دانشنامهٔ ۲۱ دربارهٔ خود می پردازد به آن کمك خواهد کرد که معیارهائی برای تعیین و تشخیص نویسندگان بالقوه سودمند به وجود آورد؛ در عین حال زمینه‌ای فراهم خواهد ساخت که نامزدهائی که احتمالاً این تکلیف را مطابق ذوق خود نیابند دعوتی را که برای همکاری از آنان شود نپذیرند. تصور این مطلب دشوار است که کسی که مایل باشد با دانشنامه‌ای متعلق به دهکدهٔ جهانی همکاری کند در یکی از دامچاله‌هائی که ذکرشان گذشت فرو افتد. این سخن برای پیش آوردن این فکر نیست که هیچ یك از مقاله نویسان بریتانیکا و دانشنامه‌های مشابه مایل نیستند که برای دانشنامه ۲۱ چیز بنویسند (در واقع، من بسیاری از مقاله‌نویسان بریتانیکا را می شناسم که حقیقتاً درصددند که دعوتی برای همکاری از آنان بعمل آید) بلکه تأکیدی است بر این نکته که اگر آنان چنین کنند مقالاتشان از حیث

مضمون و موضوعی که توجه بدان معطوف است با آثار دیگرشان تفاوت خواهد داشت. آنان لزوماً نیاز به جامع بودن در رشتهٔ تخصصی خود را تابع به ارتباط دادن تخصصشان به کار فهمیدن جهان خواهند ساخت.

یادداشت ششم: در جست و یافت

عاملی اساسی در تنظیم و تولید چاپ پانزدهم بریتانیکا احساس آن بود که در ارزیابی اهمیت نسبی وظایف «مرجعی» و «آموزشی»، چاپ چهاردهم در ارج نهادن بر اولی بیش از اندازه پیش رفته، اما در مراعات ارج دومی به اندازهٔ کافی گام برنداشته بود. در این مقاله تاکنون دربارهٔ دانشنامهٔ ۲۱ به عنوان مرجعی که به آن برای پی بردن به چیزهائی بتوان رجوع کرد چیزی گفته نشده است. از راهی محدود، از پیش تعیین شده، و دقیقاً نظارت شده، مجموعهٔ تازه از جنبهٔ مرجعی مفید خواهد بود، اما منحصراً ـ یا حتی عمدتاً ـ برای این هدف وجود نخواهد داشت، و چیزهائی را که خواننده خواهد توانست در آن بیابد در نظریه‌ای که مجموعه دربارهٔ خودش و خوانندگانش خواهد پرداخت تعیین خواهند شد. احتراز از صورت ظاهرِ همه چیز برای همگان بودن (یا در این راه کوشیدن) تا حدی دشوار خواهد بود.

یکی از منتقدان دانشنامهٔ مترُپُلیتانای کُلریج گفته است که کوشش برای ترکیب مقاله‌های بلند با وظیفهٔ مرجع بودن با مراعات ترتیب الفبایی "از همان آغاز محکوم به شکست بوده است." این داوری بیش از اندازه جامع بنظر می رسد، زیرا که می توان همچنین استدلال کرد که در یك مجموعه از کتابها در صورتی ممکن است دو وظیفه در کنار هم حضور داشته باشند که بتوان راههائی برای جدا کردن آنها از یکدیگر یافت و درعین حال پیوند کاملی میانشان حفظ کرد. تقریباً به طور مسلم هستهٔ دانشنامهٔ ۲۱ به روشی موضوعی تنظیم خواهد شد؛ بخش مرجعیِ پیوست آن نیز با همین درجه از یقین به شکل الفبایی تنظیم خواهد شد و دومی به توسط اولی شکل خواهد گرفت و نظارت خواهد شد.

مسأله بکلی با آنچه هیأت طراحِ چاپ پانزدهم بریتانیکا با آن رویارو بود بی شباهت نیست. آنان بر آن شدند که این دو وظیفه را در دو بخش مرتبط، اما مجزای، کل اثر قرار دهند. دو بخش را مکروُپدیا (دانش کلان، دانش در عمق) و

مایکروپدیا (دانش خُرد، دانش در سطح) نامیدند. اولی مشتمل است بر نوزده جلد از مقاله‌های کلی و دومی در بردارندهٔ ده جلد از شناسه‌های مرجعیِ کوتاه که هر شناسه شامل واقعیات و فهرست الفبایی کوتاهی از محتویات همهٔ دانشنامهٔ مرتبط به آن شناسه است.[۳۰]

نه چنان است که همه کس مایکروْ [= مایکروپدیا] را به همان اندازه مطابق ذوق خود یافته باشد که فهرست یك جلدی سابق را با ذائقهٔ خود مناسب یافته است، گرچه این فهرست فاقد محتوای اطلاعاتی بود. چنین واکنشی ذهنی است؛ سنجش درجاتِ مطابقت با ذوق کار دشواری است. با این همه، یك چیز مطلقاً محقق است: در طرح مایکروْ چیزی نبود که ایجاب کند که کاراییِ آن از یك نمایهٔ یك جلدی کمتر شود. آشکارا در اجرای طرح اشتباهاتی شده بود، و همین اشتباهها به برخی از منتقدان مجال داده است که ضعفی در طرح به نظرشان برسد.

به گونه‌ای بسیار کلی، انتظار می رفت که شناسه‌های مایکروْ ــ یعنی عنوانهائی که در فهرستها به آنها مراجعه می شود تا خواننده رهبری گردد که برای پی بردن به نکتهٔ مشخصی به کجا مراجعه کند ــ از سه منبع تامین گردند: ۱) نیاز به شرح دانشنامگی برای تقویت نحوهٔ پرداخت مکروْ [= مکروپدیا] به موضوعها ــ مثلاً شناسهٔ "تازی" در مایکروْ، برای تقویت شناسهٔ "سگها" در مکروْ؛ ۲) نیازهائی که به هنگام فهرست بندی خود مکروْ بوجود می آمدند ــ شناسهٔ "نبرد بالج"[۳۱] در مایکروْ لازم بود تا به کمك آن به بحثی پیرامون آن نبرد در کالبد مقالهٔ "جنگهای جهانی" مکروْ دست یافته شود؛ ۳) و متأسفانه، احساس می کنم، علاقه‌ای نسبت به چیزهائی که ادعا می شد مردم انتظار دارند آنها را در جائی در این مجموعه بیابند، از جمله عمدتاً چند هزار شرح حال کوتاه دربارهٔ افرادی که بر اساس ارزیابی در یك چارچوب دانشنامگی، فقط از اهمیتی فرعی برخوردارند.

در تنظیم فهرست عنوانهای "پوشینه" (capsule)های مایکروْ (یعنی شناسه‌هائی که با استفاده از فهرستی باید به آنها "مراجعه شود") پیشاپیش هیچ محدودیتی برای تعداد مطالبی که ممکن بود در این اثر گنجانده شود مقرر نشده بود. با این همه در تنظیم فهرست دو قید الزامی شناخته شد. نخست، مقرر شد که هیچ پوشینه‌ای، که بحث دربارهٔ موضوع آن در مکروْ اساسی نباشد، صرفاً بر اثر نیاز به فهرست بندی بوجود نیاید. به عنوان قاعده‌ای که از تجربه‌ای سرانگشتی بدست

آمد، پیشنهاد شد که هر بحثی را که طول آن بیش از دو عبارت باشد می توان اساسی تلقی کرد. دوم، مقرر شد که هیچ اشاره‌ای به پوشینه‌ای منضم نشود که چیزی کمتر از آن عاید خواننده کند که عایدش شده است. اگر در شرح حال ریچارد نیکسون[۳۲] در مایکرو خوانده شود که نظارت بر دستمزدها و قیمتها در دورهٔ خدمت او اعمال شده است، پس نباید اشاره‌ای به مقاله‌ای پیرامون تورّم در مکرو یافت که در آن همان اطلاعات بدون بسط و تفصیل آورده شده است. این هردو قید تا اندازه‌ای از احساس سرخوردگیِ تکراریِ ناشی از تعداد دفعاتی بود که فهرستهای مطالب چاپ چهاردهم خوانندگان را برای اطلاعات اضافیِ مبتذل، اشارات اتفاقیِ گذرا، و نظایر آن به جاهای دیگر حواله می داد.

همهٔ آنچه گفته شد بدین معنی است که اگر خواننده‌ای که برای موضوعی به مایکرو روی می آورد در آن پوشینه‌ای با عنوان آن موضوع نیابد، پس باید بتواند مسلم انگارد که در همهٔ مجموعه ــ از جمله شناسه‌های مربوط به آن موضوع در مکرو ــ جائی نیست که در آن راجع به آن موضوع به گونه‌ای مستقل و به اعتبار خود آن بحث شده باشد (گرچه شاید براستی درجائی به طور سطحی ذکری جزئی به میان آمده باشد)؛ بنابراین جست و جوی بیشتر ضرورتی ندارد. بویژه، نباید لازم آید که در شناسه‌های دیگری از مایکرو که موضوع مورد نظر ممکن است به آنها ربطی داشته باشد جست و جو شود. مثلاً، اگر خواننده‌ای به ریچارد جوزف دیلی[۳۳] علاقه‌مند باشد، و اگر در جائی از مجموعه بحثی مستوفیٰ دربارهٔ دیلی آمده باشد، باید در مایکرو یادداشت کوتاهی دربارهٔ زندگی شهردار سابق شیکاگو آمده و در آن به مقاله‌ای که در آن به او اشاره شده است ارجاع گردیده باشد. اگر خواننده پوشینه‌ای نیابد، باید این نکته را مسلم فرض کند که در این مجموعه دربارهٔ دیلی به گونه‌ای مستقل بحث نشده است. خواننده اگر، بعداً، دریابد که در مقالهٔ مربوط به شیکاگو دو بند پر مایه دربارهٔ دیلی آمده است و زیر عنوان "شیکاگو" و، شاید، "ایلی نویز" یا "تاریخ ایالات متحد امریکا" فهرست شده‌اند، بسادگی، به یك خطای فهرست نویسی پی برده است، نه به ضعفی در طرح.

روشن است که مایکرو همیشه به نحوی که برایش در نظر گرفته شده بود عمل نمی کند. دلیلی منطقی بر این نیست که چرا در تجدیدنظرهای بعدی بهبودی در طرز کار آن به عنوان فهرست دست نداده است. جای آن است که خاطرنشان شود که

فهرست راهنمای یك جلدی چاپ چهاردهم، حتی پس از چهل و پنج سال تجدیدنظر و اصلاح در آن، باز هم حاوی خطاهائی بود، و باز خوانندگان را به ارجاعهای "ضمنی" بی اهمیت هدایت می کرد، و باز اطلاعات تکراری می داد، و باز بسیاری از قوّتها و ضعفهای فهرست راهنمائی را داشت که پایه و اساسش بر چیزی بیش از تشخیص از روی واژه‌ها استوار نباشد. فهرست راهنمای یك جلدی مزیتی اساسی داشت که همتای مایکروْپی آن ندارد: صفحه‌های پنج ستونیِ تنگ هم چیده شدهٔ آن چنان هیأتی داشتند که بیشتر خطاهایش را از دید همه جز تصادفهای بکلی وابسته به بخت و اقبال نهان می کردند.

میان فهرستهای اطلاعاتی دانشنامهٔ ۲۱ و بریتانیکای ۱۵ تفاوتهائی وجود خواهد داشت. ویراستاران بریتانیکا در نتیجهٔ پایبندی به مراعات جامعیت در محدودهٔ معارف بشری، آن چنان که در طرحی که به شکل گیری چاپ پانزدهم یاری رساند نمایان شده بود، در مایکروْ هزاران شناسه گنجاندند که در واقع برای تنظیم فهرست محتویات مکروْ ضرورت چندانی ندارد و در حقیقت ربط مهمی با مطالب آن پیدا نمی کنند. در چنین مواردی، محتوای پوشینه‌های مایکروْ در خود آنها است و اشاره‌ای به دیگر بخشهای مجموعه ندارد. دانشنامهٔ ۲۱ این گونه پایبندی به دانشنامگی بودن در مورد کل دانش را بر خود فرض نخواهد شناخت. تنها وظیفهٔ آن یاری رساندن به ساکنان دهکدهٔ جهانی است در درك جهانی که در آن می زیند، و مقاله‌های هسته‌ای آن، که به دست کسانی نوشته خواهد شد که این وظیفه را پذیرفته‌اند، هویت شناسه‌ها را برای پیش رفتن تا بخش مرجعی / فهرستیِ آن تعیین خواهند کرد. دانشنامهٔ ۲۱ ملزم به آن نخواهد بود که صدها شناسهٔ کوچك و جامع، سرگذشت هنرمندان کوچك، چهره‌های سیاسی کم اهمیت، قطع نظر از مقام و مرتبه، مفاهیم ریاضیِ دور از ذهن، نژادهای سگها، مدالهای افتخار سراسر جهان، و رشتهٔ کاملی از دیگر چیزهائی را که مربوط به هدفی نیست که مجموعه برای خود پذیرفته است در برگیرد.

مراد از همهٔ آنچه گفته شد این نیست که تعداد شناسه‌های قابل ذکر در فهرست را در دانشنامهٔ ۲۱ پائین آوریم، بلکه این است که استفاده از فضای مجموعه برای مقاله‌های مربوط به موضوعهائی که در ارتباط با وظیفهٔ آن مهم به شمار نمی آیند ــ هرقدر هم که این موضوعها در جهان یا برای فردی از جهان مهم باشند ــ کنار گذاشته

شود. همان طور که در دانشنامهٔ هنرهای زیبا جائی برای اصطلاحات بانکداری نیست، دانشنامهٔ ۲۱ نیز ممکن است بدرستی کشف کند که درك جهانی که عبارت از دهکدهٔ جهانی است براستی مستلزم پرداختن به صنایع بدیعی، بخشهای دستوریِ یك جمله، یا، از جنبهٔ هنری، آهنگسازان گمنام دورهٔ رنسانس که فقط قطعاتی از آثارشان بر جا مانده است، نیست. در این صورت استفاده از فضا برای شناسه‌هائی که برای فهرست لازمند و ریزه‌کاری در مقاله‌های هسته‌ای دربارهٔ چیزهائی چون نقش هنرها در شناخت جهان، تورم، یا انقلاب سیبرنیتیك از خوب هم خوبتر خواهد بود.

یادداشت هفتم: سخنی ویژه دربارهٔ تازه و باب روز بودن

مقالهٔ با عنوان "دایرة المعارف" در چاپ چهاردهم بریتانیکا تازه و باب روز بودن را به عنوان خصلتی تازه به فهرست خصال مطلوبی که برای تشخیص ارزش دانشنامه‌ها تنظیم شده است می افزاید. پرداختن به این موضوع ضروری است، زیرا که واقعیت آن است که کار دانشنامه به مفهوم درست براستی به پایان نمی رسد. البته، لازم است که مجموعه‌ای که در اختیار استفاده کننده قرار می گیرد در حدی که موضوع آن ایجاب می کند و کاردانی ویراستارانش می تواند از عهده برآید باب روز شود. این نیز لازم است که راههائی پیدا کرد که استفاده کننده را تا حد امکان در جریان اطلاعاتِ تر و تازه نگاه دارند. هر دانشنامه باید عبارت باشد از مجموعه‌ای از مقاله‌ها و دستگاهی در حال پیشروی.

در سالهای اخیر، دانشنامه‌های بزرگ کوشیده‌اند تا با عملِ بازنگری مداوم، تازگی و باب روز بودن مجموعه‌هائی را که در هر زمان عرضه می شوند تأمین کنند: هر وقت که اثر برای تجدید چاپ به چاپخانه می رود بخشهائی از کل مجموعه مورد تجدیدنظر قرارمی گیرند. این دانشنامه‌ها در عین حال سعی کرده‌اندمجموعه‌هائی را که فعلاً در اختیار افراد قرار گرفته است با انتشار سالی یك کتابِ سال تازه و باب روز کنند. هیچ یك از این دو شیوه کاملاً رضایتبخش نبوده است. این که کوشش برای باب روز نگاه داشتن کاملاً ثمربخش باشد مسلم نیست. من جزء کسانی هستم که عقیده دارند که چون دانشنامه ملخّصی است برای کمك به حافظه، در آن چیزکی است که آن را برای محکهائی که در مورد روزنامه‌ها یا نشریه‌های ادواری بکار

می روند نامناسب می سازد.

شاید در خور یادآوری باشد که اصل مسأله هرگز در مورد دانشنامه‌های پیش از سال ۱۹۱۱/۱۲۹۰ مطرح نبود. چاپ نهم بریتانیکا در هر دوره‌ای از چهارده سال یك جلد به یك جلد منتشر می کرد. گزارش آن دربارهٔ تاریخ انگلستان با جلوس ویکتوریا براریکهٔ سلطنت به پایان رسید، یعنی در حدود چهل سال پیش از انتشار جلدی که آن گزارش در آن گنجانده شده بود. خبری از این که خریداران و استفاده کنندگان به این موضوع ایراد گرفته باشند نرسیده است، زیرا که مسلماً در مورد مجموعه‌ای که انتشار اولین و آخرین جلدش چهارده‌سال فاصله داشته باشد خودِ فکر تازه و باب روز بودن منتفی است. چاپ یازدهم در دو بخش منتشر شد، که دومی فقط شش ماه بعداز اولی انتشار یافت. بر پایهٔ یك چنین مقیاس زمانی ــ که سابقاً در صنعت ناشناخته بود ــ توقع تازگیِ اطلاعات مطلبی شد معقول.

چاپ یازدهم به گونه‌ای دیگر نیز به مسألهٔ مورد بحث ما ارتباط پیدا می کند، و آن این که ویراستارانش مقدار معتنابهی از فضائی را که در اختیار داشتند به پیشرفتهای تازه در علم، فناوری، و تاریخ ــ یعنی به موضوعهائی که چگونگی آنها در معرض دگرگونی سریع است ــ اختصاص دادند. ا. ج. شربورن[۳۴] کهتر که در سال ۱۹۶۵/۱۳۴۴ مطلبی در *Science* نوشت، برآورد کرد که آدمی در فاصلهٔ ده سال میان ۱۹۵۵/۱۳۳۴ و ۱۹۶۵/۱۳۴۴ به اندازهٔ همهٔ دهور و اعصار گذشتهٔ حیاتش برروی کرهٔ خاك به شناخت علمیِ تازه دست یافته است. دلیلی بر این اعتقاد نیست که در سالهای بعد از ۱۹۶۵/۱۳۴۴ آهنگ این پیشرفت کندتر شده باشد.

می توان با دلیل گفت، و مایهٔ خرسندی خواهد بود که بگوییم، که نه چنان است که هر شناخت علمی نوینی براستی گندمی بر آسیاب دانشنامه نویس عمومی باشد، یا هر جنبشی دگرگونیِ واقعاً قاطعی بشمار آید، و بنابراین دانشنامه‌نویسان باید به خود مجال تفکر و دورنگری بدهند. اما حتی پس از در نظر گرفتن همهٔ ملاحظاتِ درخور و ضروری برای تأمل بایسته پیرامون آنچه براستی به معنای درست کلمه در خور دانشنامه است، این حقیقت را نمی توان نادیده گرفت که دانشنامه‌ها با آهنگی تندتر از آن که عادتشان بود و سریعتر از آن که به مصلحتِ به کار گیرندگانشان باشد به کهنگی می گرایند. واحدهای سیاسی تازه‌ای سربرمی آورند، حکومتها سقوط می کنند و حکومتهای جدید و از گونه‌ای دیگر جای آنها را می گیرند، گرایشها

هویدا می گردند، ارزشها تغییر می کنند، عقاید تکامل می یابند، تصورات پیرامون مناسباتِ درست میان چیزها در نتیجهٔ تفکرِ معاصر شکل تازه به خود می گیرند، توقعات فراز و فرود می یابند، و عرضهٔ فزون از حدِ اطلاعات سیاسی، اقتصادی، جامعه شناختیی که پدید می آیند سبب می شود که نظریه‌های نو و تفسیرهای تازه از نظریه‌های کهنه با سرعتی حیرت انگیز پدید آیند. بنابراین، می توان گفت که هیچ دانشنامه‌ای نمی تواند واقعاً در همهٔ جهات، حتی در طول مدتی که فقط ویراسته می شود و به چاپ می رسد، تازه و باب روز بماند. و اینك حقیقت دومی به دنبال حقیقت اول: به رغم تعداد زیادِ دفعاتی که از مردمی شنیده شده است که هنوز از چاپ یازدهم بریتانیکا بهره می گیرند (چون "آنچه در آن است هنوز معتبر است و من به هیچ روی به موضوعهای تازه‌تر علاقه‌ای ندارم") عمر بارآور هر دانشنامه بسیار کوتاه‌تر از تعداد سالهائی است که آن اثر مورد استفاده واقع می شود. دانشنامه‌های کهنه، از جمله چاپ یازدهم، فقط به عنوان مدرك تاریخیِ آنچه در زمان انتشارشان پذیرفته یا اندیشیده یا آموخته می شد، به کار می آیند. هیچ رشتهٔ علمی و هیچ موضوعی نیست که آن قدر مرده باشد که در پنجاه سال اخیر تغییر بنیادی نیافته باشد.

دانشنامهٔ ۲۱، دست کم به اندازهٔ هر دانشنامهٔ دیگر، فقط آن حد زنده ماندنی خواهد بود که بتوان آن را در زمان نخستین آفرینشش تازه و باب روز کرد و بتوان این وضع را در هر تجدید نظری برای آن نگاه داشت. افزون بر این، کاملترین ارزش آن برای دهکدهٔ جهانی متناسب با تواناییش دریافتن راههائی تحقق خواهد یافت که بتواند استفاده کنندگانش را ــ چه در خانه و چه در کتابخانه‌های عمومی ــ دمساز با تغییر نگاه دارد.

یادداشت هشتم: کلامی چند دربارهٔ شکل دانشنامه

این یادداشتها با این گفته آغاز شدند که دانشنامهٔ ۲۱ "در پخته‌ترین صورت خود" به هیچ دانشنامه‌ای که اکنون وجود دارد شباهت نخواهد داشت، و به چندین صورت، از جمله صورتی که در آن "کتاب مطلقاً دخیل نخواهد بود" در دسترس قرار خواهد گرفت.

برای خواننده معقول نخواهد بود که پیشگوییهای مفصلِ هرکس دربارهٔ شکل نهایی آن "پخته‌ترین صورت" را بجد بگیرد، چون حتی پیشگوییهائی از این قبیل

می باید بر پایهٔ ناب ترین حدس و گمان باشد، از آن گونه که تجهیزات داده‌پردازی الکترونیکی در بیست و پنج سال بعد از امروز چگونه خواهد بود، و این قولی است معقول که احتمالاً در دورهٔ مورد بحث هیچ حوزهٔ دیگری از زندگی دستخوش این همه نوسازیهای پیچیده نمی شود: تقریباً آنچه حالا در بازار است از دیدگاه سال ۱۳۸۴ / ۲۰۰۵ ابتدایی جلوه خواهد کرد. با این همه، قابل تصور است که محتمل ترین پیشرفت بر پایهٔ فنّاوری بـاصطلاح صفحه ویدئو استوار خواهد بود که در حال حاضر با ویدئو کاست که معمولاً مردم پسندتر (اما برای مقاصد یك دانشنامه ناپذیرفتنی) است کوس برابری می زند.

پس، دلخواهانه، می توان دانشنامهٔ ۲۱ را در پخته‌ترین صورت خود چون قرصی درنظر آورد که بسیار به صفحهٔ گرامافون شبیه خواهد بود جز آن که از مادّه‌ای خمش پذیر ساخته خواهد شد. اطلاعات با اشعهٔ لیزر بر دو روی صفحه در باصطلاح خرد چاله‌هائی که هریك قطری کمتر از یك میکرون دارد حك خواهند شد. **میکرون** واحد اندازه‌گیری است به طول یك هزارم میلی متر، و صفحه در دو روی خود آن اندازه میکرون خواهد داشت که ـ برای آن که در چارچوبهای جداگانه در نظر گرفته شود ـ همهٔ مندرجات دانشنامه‌ای حتی بزرگتر از چاپ پانزدهم بریتانیکا را ضبط کند. ویدئوهای صفحه‌ای را، بخصوص، وبی آن که نیاز به بیشتر از قابلیتهای فنی جاری افتد، می توان با آن قدر اطلاعات که به صورت اعداد و ارقام درآید تهیه کرد که ۲۵۰۰۰ تصویر (از جمله عکسهای سیاه و سفید و رنگی با درجهٔ دقت بسیار بالا)، ۴۵۰۰۰۰۰۰ واژه از متن و ۲۵۰۰۰۰ شناسهٔ فهرستی را ضبط کنند.

در مرحلهٔ استفاده، صفحه نیازمند یك دستگاه تلویزیون رنگی برای نشان دادن، یك واحد صفحهٔ فرمان متصل به آن و نه چندان بزرگتر از یك ماشین تحریر برای وارد کردن پرسشها و دستورها، و یك جعبهٔ تخت حاوی صفحه گردان خواهد بود. کتابخانه‌های آموزشگاهی می توانند داده‌پرداز خاصی بخرند که از یك صفحه تنها در آن واحد امکان دسترسی به شانزده دستگاه نمایشی تلویزیونی را فراهم آورد. این وسیله به استفاده کننده امکان خواهد داد که در خواندن متن با نظم طبیعیِ ثابتی پیش رود یا از متنی به متن دیگر، از شناسه به متن، یا از متن به شناسه، پس و پیش رود. تصویرها هرگاه که مورد نیاز یا مورد درخواست باشند، چه برای به نمایش

درآمدن بر روی کل پرده، یا در دستگاههای گرانتر، بر نیم پرده‌ای در کنار متن مربوط، آماده خواهند بود. دستکاری ظریف ساده‌ای این امکان را فراهم خواهد آورد که خودِ متن در بردارندهٔ علامتی رمز شده باشد تا به طور خودکار و بدون دخالت استفاده کننده تصویرها را روی پرده ظاهر کند.

در خور تکرار است که هیچ یك از چیزهائی که در این مرحله وصف شد نیاز به نوآوری آینده ندارد. وسایل فنی هم اکنون هست و مورد استفاده است. نوعی از این تجهیزات به منظور سرگرمی تهیه شده و آمادهٔ آمدن به بازار است. ترکیبی که توصیف شد امروزه در حدود ۲۴۰۰ دلار خرج برمی دارد، که رقمی است بمراتب بالاتر از آنچه بیشترِ استفاده کنندگان دانشنامه‌ها بضاعت پرداختش را دارند. اما، کاملاً امکان پذیر است که تا سال ۱۳۸۴/ ۲۰۰۵ چنین تجهیزاتی به منظور کاربردهای دیگری تهیه شده باشد و این نیز واقعیتی است که هیچ کس انتظار ندارد که وقتی سدّ کمّیِ تولید شکسته شود قیمتهای امروزین ثابت باقی بمانند.

برای آنان که خود را "اهل کتاب" می پندارند (من نیز خود را از اعضای تمام عیار و مادام العمر این جماعت می دانم) پذیرفتن امکانِ ــ نمی گویم احتمالِ ــ دانشنامه‌ای که اصولاً بر کتاب بنا نشده باشد کار بسیار دشواری است. سالها بحث و جدل کرده‌ام که برای مردم هرگز کسب اطلاعات از رویه‌های لامپهای تلویزیون یا چاپ شده‌های کامپیوتری یا سرسنجاقها به اندازهٔ کسب اطلاعات از صفحه‌های چاپ شدهٔ آراسته و خوش ترکیب مناسب نخواهد بود. اما حقیقت آن است که، به سه دلیل مهم، قطعی به نظر می رسد که در دهه‌های آینده کتاب به عنوان روش گزینش سپر خواهد افکند.

نخست، یك صفحهٔ ویدئو می تواند مطالبی به مراتب بیش از کتاب در خود جای دهد بی آن که آن قدر بزرگ شود که قابل اداره شدن نباشد. در واقع، بخشی از مسأله‌ای که رویاروی سوداگرانِ نگرانِ بهره‌کشی از مزایای رسانه‌ها بوده دشواریِ یافتن موارد کاربردی است که استفادهٔ تمام و کمال از استعداد عظیمِ ذخیره کردن وسایل را میسر سازد.

دوم، صفت مشخص کنندهٔ پیشرفتهای اخیر در داده‌پردازی الکترونی، و بخصوص در صفحه‌های ویدئویی، جست و جوی سریع و کارای موادّ ذخیره شده است. شیوه‌های نوین فهرست نگاری (که در آنها استفاده کننده در ضمن آن که

داده‌پرداز وی را در میان یك رشته تخمینهائی که پیِ درپی باریکتر می شوند و از تقریبشان کاسته می شود هدایت می کند با آن عملاً وارد گفت و شنود می شود) می توانند استفاده کنندگان را حتی وقتی به اطلاعات مورد نیازشان برسانند که در آغاز نام آنچه را در جست و جویش هستند نمی دانند. به هیچ روی تردید نیست که در بیشتر کاربردهای دانشنامه داده‌پردازِ صفحه‌های ویدئو خواننده را سریعتر از وقتی که انگشتانش در ستونهای چاپی به آنجا برسد به بخشی از دانشنامهٔ ۲۱ که در طلب آن است خواهد رساند، و پس از فراهم آوردن داده‌های اطلاعاتیِ مقدماتی فهرستی / مرجعی تقریباً در یك زمان همهٔ متنهای مناسب را به صورتی که مورد نیاز است از نظر خواهد گذرانید.

سوم، وسیله‌ای که آن قدر زیاد مطلب در فضائی کوچك ذخیره می کند که به باور نمی گنجد و دست یافتن به آن مواد را به گونه‌ای کاراتر از همیشه ممکن می سازد این را نیز به وجود می آورد که دانشنامهٔ ۲۱ بتواند در زمانی که عرضه می شود، و برای چند سال معین بعد از آن زمان، کاملاً تازه و باب روز باشد. امروزه هیچ ناشری نمی تواند آن چنان بنیهٔ مالی عظیمی داشته باشد که همهٔ تغییراتی را که در هر تجدید چاپ برای تازه و باب روز نگاه داشتن یك دانشنامهٔ "کتابیِ" چند جلدی لازم است میسر سازد. وحتی اگر مدیریت را بتوان به سرمایه‌گذاری مبالغی این چنین گزاف که مورد نیاز است ترغیب کرد، باز استفاده کنندگان بزودی در خواهند یافت که در عرض دو، پنج، یا ده سال مجموعه‌هائی که در قفسه‌هایشان دارند از زمان خرید تغییری نکرده‌اند، هرچند ممکن است واقعیتهای دهکدهٔ جهانی آنقدر تغییر کرده باشد که شناخته نشود. صفحه‌های ویدئویی این امید واقع بینانه را ایجاد می کنند که هدفِ تازه و باب روز ماندن دست یافتنی است.

ضروری است در آغاز این فرض را مسلم انگاریم که همهٔ محتوای دانشنامهٔ ۲۱ در رایانه‌ها در ستاد اتحادیهٔ ناشران مسئولِ این کار ذخیره خواهد شد، وتغییرات را، از اضافه کردن تاریخ در گذشت به زندگینامه‌ای در یك انتها، تا معرفی مقاله‌ای دربارهٔ یك جنبهٔ کاملاً تازه از معارف در انتهای دیگر، هرگاه که نیاز افتد ومطلب لازم آماده شود می توان در دستگاه جای داد. با چنین دستگاهِ با پشتیبانی در آغاز هر سال فراهم آوردن یك صفحهٔ ویدئویی تازه بر اساس موادی که در آن زمان در رایانه موجود است کاملاً میسر می شود. در همان زمانی که صفحه‌های مورد نیاز برای فروش تازه

در طی سال آماده می شوند، شماره‌ای اضافی (بسته به وجه اشتراکهای مشترکان قبلی) تدارك می شود تا مجموعه‌ای که در دست صاحبان دانشنامه است سالانه به بهای معتدلی تعویض شوند. این کار نیاز به توسل به یك "کتاب سالِ" بی اثر و ناکافی برای باب روز کردن را از میان خواهد برد. قرینه و اماره‌ای برای پیش آوردن این فکر نیست که قیمت چنین صفحهٔ ویدئویی در هر سال به سنگینیِ قیمت یك کتاب سالِ تك جلدی باشد. به سخن کوتاه، هر استفاده کنندهٔ جدید اطمینان خواهد یافت که روایتی از دانشنامهٔ ۲۱ را دریافت می دارد که همچون نخستین سالی که مجموعه را تهیه کرده بود تازه و باب روز است و تا هر زمانی که بخواهد مشترك باقی بماند در آغاز هر سال تازه و باب روز خواهد شد.

به گمان من، واضح است که هریك از صفاتِ در خور توجهِ فن ساختن صفحهٔ ویدئو آن را برای مفهوم دانشنامه‌ای متعلق به دهکدهٔ جهانی از سودمندیِ خاصی بهره‌مند خواهد ساخت:

توانایی. اگر قرار باشد که دانشنامهٔ ۲۱ از گناه تنگ نظری، یا گناه سطحی بودن که همان اندازه نکوهیده است، بپرهیزد، باید بتواند به بسیار چیزهائی بپردازد که دانشنامه‌های سبكِ قدیمتر به نادیده گرفتنشان اکتفا کرده‌اند. افزون بر این، باید بتواند به نحوی ژرفتر به جنبه‌های بسیاری از موضوعهای دیگر (مثلاً آنهائی که در چارچوب معیارهای قدیمی مورد علاقهٔ بی واسطهٔ غرب صنعتی شدهٔ غالب قرار ندارند) بپردازد. حتی با تمرکز تازه و خاصی که من برای دانشنامهٔ جدید پیشنهاد کرده‌ام محتوای آن از حیث مقدار براستی عظیم خواهد بود.

بازیابی. دانشنامهٔ ۲۱، به گونه‌ای واقعی، بر پایهٔ دو مفهوم توأم جهانی به هم پیوسته و مجموعهٔ دانشی به هم پیوسته استوار است. از آنجائی که علایق دانشنامگیِ دهکدهٔ جهانی از زمینه‌های بسیار سر برمی آورند، باید انتظار داشت که همهٔ مقاله‌ها متضمن همهٔ مطالبی باشند که در بسیاری از اوضاع و احوالِ متفاوت مورد جست و جو خواهند بود. روشهای بازیابی باید بتوانند کاربرد مجموعه را همان گونه متمرکز سازند که مفاهیم مسلط آن در برنامه ریزیش متمرکز بودند. وقتی که توانایی دستگاهِ اداره کنندهٔ صفحهٔ ویدئو به خواندن حجمی برابر با ۶۴۰۰ جلد کتاب با سرعتی تقریباً باور نکردنی که منحصر به خود آن است دست به دست روشهای پیچیدهٔ بازیابی دهد در دادن اطلاعات مختصر دربارهٔ موضوعی که جوینده

در پی دست یافتن به آن است، همراه با اطلاعات گسترده دربارهٔ هر موضوع و هر زمینهٔ دیگری که مرتبط با موضوع مورد بحث در اختیار مجموعه است، ارزشی فوق تصور دارد. باری، بی اطمینانیِ استفاده کنندهٔ عادیِ دانشنامه در این که آیا براستی "همهٔ آنچه" را مجموعه باید دربارهٔ موضوع مفروضی ارائه دهد "دیده یا ندیده است" کم و بیش بکلی منتفی خواهد شد.

تازگی و باب روز بودن. دانشنامهٔ ۲۱ تا اندازه‌ای براساس این درك پایه‌ریزی خواهد شد که زمان حال بیش از گذشته مورد توجه است (یعنی با گفتن این که گذشته بی ارزش است فرق دارد) و بخشی از آینده هرگز چیزی بیش از یك دمِ گذرا نیست. دهکدهٔ جهانی بر پایهٔ ارتباط آنی میان مردمان در سراسر حدود و ثغورش استوار است. یك دانشنامه برای چنین دهکده‌ای دست کم به اندازهٔ مسائل و واقعیاتی که بدانها می پردازد باید با اوضاع "همزمان" باشد. همان گونه که مردم یك شهرك، شهر، یا کشور، داشتن اطلاعات تازه از مسائلی را که بر محیط زیست آنان تأثیر می گذارند سودمند می یابند، شهروندانِ دهکدهٔ جهانی نیز دست کم به اطلاعاتی دربارهٔ مسائل جایگاه خویش که در سطح سال تازه باشند نیاز خواهند داشت. فنونی که صفحهٔ ویدئو بر آنها بنا شده است برای دستیابی به دست کم آن سطح عرضه خواهند شد که از لحاظ اقتصادی مقرون به صرفه باشد. اما همهٔ دهکدهٔ جهانی با یك نرخ ثابت پیشرفت نمی کند و نیز همهٔ ساکنانش آمادهٔ دریافت دانشنامهٔ ۲۱ در پخته‌ترین صورت آن در سال ۱۳۸۴ / ۲۰۰۵ نخواهند بود. حتی همهٔ استفاده کنندگان در بخشهای بسیار صنعتی شدهٔ دهکده لزوماً قادر به بهره‌گرفتن از صورت صفحهٔ ویدئوییِ مجموعه نخواهند بود. مهم نیست. زیرا که اگر قرار باشد که دانشنامهٔ ۲۱ نقش خود را آن گونه که مورد نظر بوده است ایفا کند، باید آن قدر انعطاف‌پذیر باشد که در بیش از یك صورت در دسترس رسانه قرار گیرد. انعطاف‌پذیری را باید در بررسی مجدد فنون کنونی (از جمله، البته، کتاب) و بررسی متون تازه و رو به پیشرفت یافت تا بتوان یك رشته روشهائی را جدا کرد که به وسیلهٔ آنها به دو هدف هر وسیله‌ای دست یافت: یعنی، مجموعه‌ای که در زمان توزیعش تازه و باب روز باشد و دستگاه خدمتیی که به توسط آن استفاده کننده بتواند در طی یك دورهٔ چند سالهٔ معین در آینده در جریان اطلاعات تازه و باب روز قرار بگیرد. این مقاله آن قدر دراز نیست که بتواند به همهٔ روشهای ممکنی که به فکر

می رسند بپردازد؛ اما گزیدهٔ کوچکی شاید بتواند دامنهٔ روشهائی را مشخص سازد که محتملاً برای وسعت بخشیدن به منظور در دسترسند.

در ۱۳۵۸/۱۹۷۹ مقامات مسئول تلفن در فرانسه اعلام داشتند که دیگر از نظر اقتصادی تهیهٔ دفترچه‌های تلفن دقیق و تازه برای همهٔ مشترکان مقدور نیست. در عوض پیشنهاد کردند که برنامهٔ سه ساله‌ای را بیاغازند که در طی آن هر مشترکی صاحب دستگاهِ دکمه‌دار ساده‌ای بشود که با آن، پس از گرفتن شمارهٔ دستگاه، بتواند از یك رایانهٔ مرکزی شمارهٔ مورد نیازش را بپرسد. برآورد شد که قیمت دستگاه کمتر از ۱۰۰ دلار (امریکایی) خواهد بود. هرگاه چنین دستگاهی در دسترس باشد، می توان نظامی را به تصور آورد که در آن دانشنامهٔ ۲۱ به شکل کتابهائی که به نحوی معقول تازه و باب روز باشد عرضه شوند همراه با یك شماره تلفن خصوصی؛ این شماره عبارت خواهد بود از شمارهٔ رایانهٔ دانشنامهٔ منطقگی که می تواند به تناسب وضعِ هر مقاله در هر مجموعه‌ای که بیش از یك سال عمر داشته باشد با رمز ساده‌ای مورد پرسش قرارگیرد. اگر جست و جوی رایانه‌ای به این نتیجه رسید که مقاله از زمان تهیهٔ مجموعه تغییری نکرده است، مسأله خاتمه یافته است؛ اگر نشان داد که تغییرات جزئی بسیار کوچکی در مقاله داده شده است، چنین تغییراتی را می توان از طریق تلفن منتقل کرد، و باز مسأله خاتمه می یابد. در صورتی که تغییرات اساسی در مقاله داده شده باشد، می توان ترتیبی برگزید که نسخه‌ای از مقالهٔ تصحیح شده، یا در صورت لزوم همهٔ مقاله‌های تازه، برای جوینده ارسال شود. در جائی که از دستگاهِ رمزی استفاده نمی شود، یا در خانه‌هائی که چنین دستگاهی ندارند، می توان از یك شماره‌گیر مجانی استفاده کرد تا مشترکها بتوانند با مراکز منطقگی ارتباط شفاهی برقرار کنند تا همان نوع خدمت را برایشان انجام دهد.

البته، ترتیبهای پیچیده‌تری را نیز می توان بآسانی تصور کرد. برای نمونه، در ایالات متحد، بیش از ۳۰۰۰۰۰ رایانهٔ خانگی مورد استفادهٔ خصوصی قرار دارد. گمان می رود که دارندگان چنین دستگاههائی بتوانند مجموعهٔ دانشنامهٔ ۲۱ را به شکل کتاب به دست آورند (و بدین ترتیب از مادهٔ مصور عالی از همان نوعی که در صفحه‌های ویدئو موجود است اطمینان خاطر یابند) و از امتیازات پرسش به وسیلهٔ خط برای اطلاعات تازه برخوردار شوند. همچنین استفاده از تلویزیون برای فراهم آوردن درجات مقتضیِ رواج ناممکن نیست. چند دستگاه فرستندهٔ «متنْ بسته»

(مطالبی که بدون یك دستگاه رمزگشای خاص برای بیننده مرئی نیست) در حال حاضر در جریان آزمایش است و ممکن است سرانجام در تازه کردن متن دانشنامهٔ ۲۱ برای مشترکان سودمند افتد. همین خدمت را می توان از طریق بهره‌وری از کانالهای استفاده نشدهٔ تلویزیون در ناحیه‌هائی که این کانالها در دسترسند به گونه‌ای آسانتر انجام داد.

در خاتمه باید یادآور شد که حتی همان طور که امروزه در بسیاری جاها دانشنامه‌های چند جلدی در هر خانه‌ای یافت نمی شوند، این انتظار معقول است که در دهکدهٔ جهانی نیز جاهائی باشند که در آنها نیاز ساکنان به دانشنامهٔ ۲۱ از طریق مدارس و کتابخانه برآورده شود.

یادداشت نهم: به جای نتیجه

اکنون باید سخنی از سر احتیاط بر این یادداشتها افزود. موفقیت دانشنامهٔ ۲۱، و در واقع اعتبار دانشنامهٔ ۲۱ به مثابهٔ دانشنامه‌ای برای دهکدهٔ جهانی، به میزان توفیق سرپرستانش در نیل به دو هدفِ ضروری بستگی خواهد داشت: از یك سو انعطاف پذیریِ تقریباً کامل شکلِ حاصلِ ساخته و پرداختهٔ کار، و از دیگر سو انعطاف ناپذیری تقریباً کامل محتوای آن.

البته، یکنواختیِ مطلق مطالب به چند زبان از نظر فنی ممکن نیست. با این همه یکنواختی کامل باید هدف باشد. با این هدف دانشنامهٔ ۲۱ باید به توسط گروهی از دانشنامه‌نویسان که نمایندهٔ کل دهکدهٔ جهانی باشند تدارك شود؛ ویراستار مسئول آن باید تا اندازهٔ زیادی براساس سرسپردگی مطلقش به مفاهیم راهنمای مجموعه، و اعتقادش به این که این وظیفه علاوه بر آن که ارزش انجام دادن دارد انجام شدنی نیز هست، انتخاب گردد. برای او ضروری خواهد بود که همیشه آمادهٔ دفاع از این گفته باشد که این یا آن مقاله بسادگی نمی تواند به گونه‌ای با معنی به زبان دیگری ترجمه شود، و بنابراین باید به شکل خاصی برای یك ناحیهٔ فرهنگی یا قومیِ معین تهیه شود. شرحهائی از دانشنامهٔ ۲۱ که هماهنگ با نیازهای مخصوصِ مورد ادعای بخشهای خاصی از دهکده تدوین شده‌اند، نشان دهندهٔ آن خواهند بود که محتوای مورد بحث از آغاز به گونه‌ای نامتناسب انتخاب شده و به مفاهیم اساسی که طرح باید بر آنها استوار شود حرمت ننهاده است. ارائهٔ شرحهای بریده و دوخته

شدهٔ مجموعه همان اندازه خطا است که پافشاری بر این که همهٔ مردم دهکده آمادهٔ کسب و استفاده از شرحی شوند که از آن ترجمه شده است و بنابراین باز تابندهٔ زبانِ فقط بخشی از دهکده است.

بی گمان، اینك وقتی است که مرا متهم سازند به این که، به جای طرح انتظارهای واقع بینانه‌ام، امیدهای خود به یك دانشنامهٔ آینده را پیش کشیده‌ام.

گفته خواهد شد که صِرفِ اندیشهٔ اختصاص دادن دانشنامه‌ای برای یاری رساندن به مردم دهکدهٔ جهانی به منظور درك جهان، اندیشه‌ای است شاعرانه و ساده دلانه، و وهمی است سستْ مایه‌تر از آن که تاب پایداری در برابر روشنایی واقعیتِ سرد جهانِ راستین را داشته باشد.

گفته خواهد شد که مردم دانشنامه‌ها را برای آن نمی خرند که آن را درك و از آن استفاده کنند بلکه برای این تهیه می کنند که بتوانند ابعاد درست قطعه‌ای از زمین بیس بال را که اساس آن شمرده می شود بدانند.

گفته خواهد شد که برای استفاده کنندگان مهمتر این است که بتوانند نص قانون اساسی حکومتشان را پیدا کنند و نه این که به ماهیت قانونهای اساسی پی ببرند.

گفته خواهد شد که هر کسی فکر می کند که می خواهد علل جنگ را دریابد، اما آنچه براستی می خواهد دریابد این مسأله است که چگونه نیروهای شیطانی (یعنی "آنها") جنگ را آغاز کردند و چگونه نیروهای دلاور خیر (یعنی "ما") جنگیدند و پیروز شدند.

شاید. زیرا که باور کردن این نکته معقول است که در هر پیشگوییی (از جمله پیشگوییهای آنان که از خردِ متعارف برخور دارند) باید عنصری از تحققِ آرزوها نهفته باشد. و، با این همه، از آنجا که تصور مجموعه‌ای چون دانشنامهٔ ۲۱ امکانپذیر است، نباید جلو امید کسی را گرفت که دوست دارد چنین دانشنامه‌ای به وجود آید، نه فقط به دلیل آن که داشتنش مطلوب است بلکه به دلیل اینِ امکان که در ۱۳۸۴ / ۲۰۰۵ این دانشنامه کاملاً به صورت دلخواه او باشد ـ یا اصلاً هیچ نباشد.

*** پی نوشتها و مآخذ:**

۱. در سراسر این نوشته مراد از "دانشنامه"، هرجا که بی کلمهٔ توصیفی خاصی آورده شود، دانشنامه‌های عمومی است، یعنی آنهائی که سراسر معارف بشری را فرا می گیرند، نه آنهائی که در رشته‌های خاص دانشنامه‌وار عمل

می کنند . با این تعریف بریتانیکا و کتاب جهان *(World Book)* دانشنامه‌های عمومی اند اما دایرة المعارف یهود یا دایرة المعارف علوم اجتماعی چنین نیستند .

2. Clifford Geertz
3. Robert M. Hutchins
4. George Steiner
5. Chester Geertz
6. Mussolini
7. Jean de Magnon
8. Gulliver
9. Laputa
10. Lagado
11. Vincent de Beauvais
12. Coleridge
13. Diderot

۱۴ . بنگرید به مقالهٔ "بریتانیکای جدید"، نوشتهٔ وارن ا. پریس ، در *Scholarly Publishing*، جلد ۵ ، شمارهٔ ۲ ، ژانویهٔ ۱۹۷۴ ، ۹۹ - ۱۰۰ و همان جلد، شمارهٔ ۳ (آوریل ۱۹۷۴)، ۲۷۷ - ۲۳۸ .

15. Herbert George Wells
16. Marshal Mcluhan
17. Detroit
18. Londonderry
19. Rhodesia
20. Mumford
21. Darwin
22. Patagonia
23. Abraham Lincoln
24. Karl Rahner
25. Kitts Peak
26. Zimbabwe
27. Pelly
28. Heenri Bergson
29. Christ Church

۳۰ . برای آگاهی از جزئیات بیشتر دربارهٔ تدارك چاپ پانزدهم ، بنگرید به مقالهٔ من زیر عنوان "بریتانیکای نو"، در *Scholarly Publishing*، جلد ۵ ، شمارهٔ ۳ ، آوریل ۱۹۷۴ ، ۲۲۷ - ۲۳۸ .

31. Bulge
32. Richard Nixon
33. Richard Joseph Daley
34. E. G. Sherbourne Jr.

۲۵

فرهنگ واژه نمای حافظ و بسامدنویسی[۱]

کورش صفوی

واژه نمای حافظ؛ به انضمام فرهنگ بسامدی، فراهم آورنده: مهین دخت صدیقیان؛ با همکاری: ابوطالب میرعابدینی؛ تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.

دیربازی است که پژوهش پیرامون کشف الابیات و کشف اللغات، گستره و کیفیتی نویافته و واژه نماها نیز در کنار چنین پژوهشهایی به سبک شناسی و تحلیل زبانشناختی آثار خدمت کرده‌اند و ضرورت استفاده از بسامدنویسی در تحلیلهای ادبی و سبکی آشکار شده است.

واژه‌نمانگاری، دست کم در کشور ما، کاری تازه می نماید و هنوز در انتظار تناوری آیندهٔ خویش است؛ با این وجود، نخستین دستاوردهای آن، چه چند نمونه‌ای که در فرهنگستان زبان ایران به ثمر رسید و چه این کار تازه، مستعد است که روشهایی نوین برای گشودن رازهای نهفتهٔ آثارادبی، بویژه پرداخته‌های رازآمیز شاعران برجسته و نثر زیبا و پر آوازهٔ فارسی را به ما دست دهد. این روش دقیق و علمی در عمر کوتاه خود، برخی ابهامات سبک شناختی و تاریخ واژگان زبان را

توضیح داده است. کشمکش دیرین بر سر تعلق ایلیاد و ادیسه به هومر و بازسازی آن به دست آریستارخوس اسکندرانی از همین طریق پاسخ قاطع یافت و نبوغ شکسپیر نیز به کمک واژه‌نمای بیست و سه هزار واژه‌ای آثارش مشخص‌تر شد.

تردید دربارهٔ هومر و انتساب ایلیاد و ادیسه به وی براین ادعا استوار بود که نه تنها این دو منظومه از یك گوینده نیست بلکه ایلیاد به ویژه، مجموعهٔ سرودهایی است که گویندگانی مختلف در زمانهای متفاوت سروده‌اند و سپس آنها را جمع‌آوری کرده و مدّون ساخته‌اند. در قرن هفدهم با طرح بسامدی هرچند ابتدایی ایلیاد، بررسی واژگان و در نهایت سبك نوشتاری به کار رفته در متن، ثابت شد که سراسر ایلیاد اثر طبع یك گوینده بیش نیست. مقایسهٔ بسامدی ادیسه با آنچه بیشتر برای ایلیاد مطرح شده بود، نشان داد که ادیسه نیز می‌بایست به گوینده‌ای تعلق داشته باشد که ایلیاد از اوست. سبك نوشتاری ایلیاد و ادیسه براساس واژه‌نمای بسامدی مشخص ساخت که این دو اثر می‌بایست در عصر لیکورگ قانونگذار اسپارت سروده شده باشد و از آنجا که هرودوت تاریخ زندگی هومر را چهارصد سال پیش از خود می‌داند، تردید دربارهٔ سرایندهٔ ایلیاد و ادیسه و انتساب آن به آریستارخوس و قیاسیون اسکندرانی که در قرن سوم پیش از میلادی می‌زیسته‌اند، به کلی منتفی شد.

بسامدنویسی و واژه‌نمانگاری همانند دیگر دستاوردهای نیروی خلّاق و فعّال ذهن آدمی به یکباره کشف نشد؛ برخی عناصرش از قرنها پیش نشو و نما کرده بود، لیك از نیمهٔ دوّم قرن نوزدهم بتدریج شکلی منسجم به خود گرفت و به علمیّت گرائید. نخستین گامها را زبانشناسان آن دوره برداشتند و زمینهٔ رشد کنونی کار را با پژوهش در واژگان کتابهای دینی فراهم آوردند. واژه‌نمانگاری نخست در انگلستان پا گرفت و سپس در امریکا به شکوفایی رسید. واژه‌نمای شکسپیر در سال ۱۸۹۴ به کوشش جان بارتت[۲] چاپ شد. در امریکا، توماس کوروین مندنهال[۳] اوایل ۱۸۸۰ به کار بسامدشناسی آثار کریستوفر مارلو، فرانسیس بیکن، بن جانسون... و شکسپیر پرداخت.

کار بر واژگان ادب کهن ایران را بیشتر و پیشتر ایرانشناسان آلمانی آغاز کردند و در این میان کریستیان بارتولومه[۴] با فرهنگ ایرانی باستان خود، کار را به مرتبه‌ای بلند رسانید. این فرهنگ پرآوازه حاوی واژه‌نمای تمامی واژگان متون اوستایی و

پارسی باستان است. نخستین ایرانشناسی که به بسامدنویسی آثار کلاسیك فارسی پرداخت، فریتس ولف[5] بود که فرهنگ بسامدی شاهنامه فردوسی را در دهۀ ۱۹۳۰ فراهم آورد، لیك پژوهشهای دیگر وی برای بسامدنویسی سایر آثار شکوهمند ادب پارسی ناتمام ماند. وی در دوران شکوفایی پژوهشهای ایرانشناسی اش بدست دولت نازی آلمان هیتلری به کورۀ آدم سوزی فرستاده شد. برجسته‌ترین جنبۀ کار وی، تبیین واژه‌های چند معنایی برحسب معنی مطروحه در متن شاهنامه است. بدین ترتیب مسأله طرح معنی شناسی در چهار چوب بسامدنویسی و واژه‌نمانگاری به عنوان مهمترین و ارزشمندترین عامل مورد بحث در چنین پژوهشهایی عنوان شد و کاری که تا آن زمان مکانیکی می نمود، به پژوهشی تخصصی و زبانشناختی مبدل شد.

در این میان شاید لازم باشد از معجم المفهرس قرآن عبدالباقی نیز سخنی به میان آوریم. این کتاب را شاید بتوان ارزنده‌ترین واژه‌نمای قرآن دانست، هر چند از دیدگاه معنی شناسی ایراداتی برآن وارد است که طرح آن از حوصلۀ این مختصر خارج بوده و احتیاج به مقاله‌ای جداگانه دارد.

بسامدنویسی در ایران از دو دهه پیش آغاز می شود. نخستین دستاوردهای آن به صورت بسامدی های سروده‌های شهید بلخی و مقدمۀ شاهنامه ابومنصوری انتشار یافت و تحول بعدی آن با واژه‌نمای مثنوی معنوی نمایان شد.

واژه‌نما و بسامدی دیوان حافظ، برگی نو در پژوهشهای بسامدی کشور ما و گامی دیگر در این راستاست. این کتاب به ژرفای دیوان پر اسرار راه می برد و جدا از قالب عروضی، وزن، قافیه و ساخت به پژوهشگر امکان می دهد که به مطالعه بپردازد و جنبه‌های سبکی، بینشی، نگرشی و زبانشناختی دیوان را بکاود.

مرور واژه‌نمای حافظ، ارتباط ژرف مان مرتبۀ بسامدیها را نشان می دهد. می توان به مقایسۀ چند واژۀ مترادف و متضاد پرداخت و اجمالاً داوری کرد:

جام	۱۶۲ مرتبه	ـ پیاله	۲۰ مرتبه		
می	۲۴۰ مرتبه	ـ باده	۹۷ مرتبه	ـ شراب	۶۳ مرتبه
جور	۲۴ مرتبه	ـ ستم	۵ مرتبه		
پرده	۵۷ مرتبه	ـ حجاب	۷مرتبه		

دیوانه	۱۸ مرتبه	ـ فرزانه	۴ مرتبه
غم	۱۷۹ مرتبه	ـ شادی	۱۱ مرتبه

بدین ترتیب گزینش واژه و در نهایت بار معنایی خاص هر واژه عواملی به شمار می روند که بر سبک شاعر پرتو می افکنند. به عنوان نمونه‌ای دیگر می توان تعادل سبکی شاعر را که بر جنبهٔ دیگری از نگرش و بینش او دلالت دارد مطرح ساخت. این تعادل، در توازن میان برخی متضادهاست:

وصال	۳۲ مرتبه	ـ فراق	۳۱ مرتبه
خندان و خندیدن	۲۶ مرتبه	ـ گریه و گریستن	۲۷ مرتبه

باید اذعان داشت که واژه‌نما و طرح بسامدی نمی تواند راهگشای تمامی مسایل ادبی و مشکلات زبانشناختی باشد، لیك به هر حال به سلطهٔ برخی تعبیرات و تفسیرهای دور از ذهن و دلبخواه پایان می بخشد؛ هر چند بیگمان این رشته نیز همانند هر جستار نوظهور، مسایل و پیچیدگی های خاص خود را به همراه دارد؛ مسایل و مشکلاتی که به کمك خود علم به تدریج بر طرف خواهند شد.

بسامدنویسی و واژه‌نمانگاری پس از پیوند با دستاوردهای زبانشناسی چند دههٔ اخیر پیشرفت بسیار کرده است و در قلمروی پژوهشهای زبانشناسان قرار گرفته است. دیگر مرحله‌ای که به توصیف صرف بسامدی واژگان بسنده می شد، پشت سر نهاده شده است و امکانات آماری و زبانشناختی معاصر، به پژوهندگان این فرصت را داده است تا به امکانات نوین این فن دست یابند. امروزه بر هر زبانشناسی روشن است که داده‌های بسامدنگاری دست به دست گشته و رازهای نهفته‌ای که در مرحلهٔ نخست، مهم نمی نمودند، آشکار شده است. برای نمونه، بر ما روشن شده است. که هرگاه واژه‌های بکار رفته در یك متن بر پایهٔ بسامدی‌شان از بیشترین به کمترین مرتب شود، رابطهٔ میان بسامد واژه‌ها و مرتبهٔ آنها عکس یکدیگر است. به سخن دیگر حاصل ضرب مرتبه (r) در بسامد (f) کمابیش مقدار ثابت (c) را بدست خواهد داد: $r \times f = c$. این رابطه نشان می دهد که واژه‌نمای بیست و سه هزار واژه‌ای شکسپیر با بسامدی کمتر و مرتبه‌ای بیشتر بکار رفته است تا بفرض کتاب

"خاطرات چرچیل در جنگ جهانی دوم" که با هزار و چند صد واژه نوشته شده است؛ اولی دلالت بر بلاغت و دومی بر سادگی سبک و واژگان روزمره دارد. بالارفتن بسامدی از بار اطلاعاتی و معنایی واژه می کاهد و به عنوان شاهد در این مورد، همین بس که بیشترین بسامدی در واژه‌نمای حافظ، تکواژهای دستوری چون حرف اضافه، حرف ربط، ضمیر و جز آن نشان می دهد. طرح بسامدی تکواژهای دستوری همواره به عنوان ملاکی صوری برای اثبات مسأله رابطهٔ معکوس بسامد و بار معنایی بکار می رود؛ هرچند باید اذعان داشت که در واژه‌نمانگاریهای نوین و بسامدنویسیهایی که توجه خود را بر دیدگاه معنی شناسی استوار داشته‌اند، بدست دادن بسامدی تکواژهای دستوری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار نیست، مگر آنکه دیدگاه تاریخی سبکی مدّنظر باشد و این گونه تکواژها تغییرات آوایی، نحوی یا معنایی خاصی را بنمایند.

در سالهای اخیر از تلفیق بسامدی و آمار، روشهای سبک شناسی آماری - Stylostatistics - و واژه آماری - lexicostatistics - یا گاهشماری واژگانی پدید آمده و رونق یافته‌اند که اولی ثابتهای آماری نویسنده یا اثر را معلوم می کند و دومی برای بررسی شیوهٔ تحول زبان بکار می رود.

بهره دیگری که از فهرست بسامدی واژه‌ها می تواند بدست آید تعیین واژگان پایهٔ یك زبان در دوره‌ای معین است. بدین ترتیب که اگر U نشان کاربرد، F بسامدی و D ضریب پراکندگی واژه در موضوعات مختلف باشد، مرتبهٔ کاربرد واژه‌ها طبق فرمول $U = \frac{F \times D}{۱۰۰}$ بدست خواهد آمد.

با توجه به امکانهای بسامدنگاری و استفاده از آن در زمینه‌های گوناگون زبان و ادب پارسی، جا دارد که واژه‌نمای حافظ اقدامی ارزشمند در این رهگذر تلقی گردد و از داده‌هایش به منظور بررسیهای مشخصتر بر دیوان حافظ بهره‌جویی شود.

در اینجا به برخی از نکاتی که در این اثر از دید دور مانده است اشاره‌ای می کنیم، لیك قبل از هر چیز باید اعتراف کنم که نگارنده نه حافظ شناس است، نه ادیب، نه بسامدنگار. حافظ را به قدر دیگر ایرانیان دوست دارد و این اثر ارزشمند را تنها به عنوان دانشجوی زبانشناسی مورد بررسی قرار می دهد.

در بسامدنویسی این کتاب دیدگاه صرفاً ساختگرا، آن هم نه ساختگرایی نوین، بلکه نظرگاه امریکائی دهه سوم مد نظر بوده است. بدین ترتیب آنچه در

بسامدنویسی معاصر حائز اهمیت است، یعنی همانا توجه به مسالهٔ معنی واژه و طبقه‌بندی معنایی واژگان، بکلی نادیده گرفته شده است این امر سبب گردیده تا اشکالات متعددی پدید آید. در اینجا به طرح چند نمونه بسنده خواهیم کرد:

صورت "آب" که در ترکیبات مختلف دیوان معانی متفاوتی دارد، چون "آب رکن آباد"، "آب و رنگ"، "آب روی"، "آب حرام"، "آب خضر" در کنار یکدیگر ـ و متأسفانه همه ذیل کلمه آب ـ آورده شده‌اند. در حالی که این صورتها هریك معنی خاصی از "آب" را القاء می دارند و مسأله معنایی آن که بسیار حائز اهمیت است نادیده انگاشته شده است.

دو صورت هم آوا ـ هم نویسهٔ "عهد" به معنی "پیمان" و "زمان" از یکدیگر تفکیك نشده‌اند و دو مصراع "کانچنین رفته است در عهد ازل تقدیر ما" و "بشکست عهد چون در میخانه دیدباز" در کنار یکدیگر و تحت عنوانی واحد مطرح شده‌اند. در تفکیك واژه‌هایی چون "خط" به معنی نوشتار و "خط" به معنی نشانه و "سبزهٔ خط" به معنی موی نورسته بالای لب نیز همین اشکال وارد است، در حالی که "چین" با دو معنی نام کشور و تاب بحقّ از یکدیگر تفکیك شده‌اند.

صورت "جو"، "گیاهی از گندمیان"، معنی شده است؛ در حالی که در هیچیك از ابیات حافظ به این معنی بکار نرفته، بلکه به عنوان واحد وزن و ارزش در نظر گرفته شده است. و "جو" در معنی مجازی واژه، یعنی "پشیز"، به کار رفته است.

ساخت ترکیبی "جام جم" که دارای معنی مستقلی است، در میان مصراع های شاهد بسامدی "جام" که طبعاً هیچ ربطی به "جام جم" ندارد، آورده شده است و این اشکال در "جام جهان نما" نیز دیده می شود.

صورت ترکیبی "بحر معلق" نیز که کنایه از آسمان است، طبعاً باید مستقل می آمد، زیرا از نظر معنایی هیچ‌گونه ارتباطی به بسامد "بحر" ندارد. "طارم فیروزه" (آسمان) و "دائره مینا" (آسمان) نیز به همین ترتیب.

صورت "دختر رَزْ" که کنایه از شراب است، تحت عنوان "دختر" آمده است. در حالیکه با شگفتی می بینیم که هر شش مثال مطرح شده تحت این عنوان "دختر رز" است.

مسأله دو معنایی صورت "خون خوردن" ـ خون دل خوردن و جفای عاشق

مطرح نشده و حتی مدخل مستقلی نیز ندارد. برخی از افعال مرکب نیزد نادیده گرفته شده‌اند. برای نمونه صورتهایی چون "آب زدن" یا "آب دادن".

نادیده انگاشتن این نکات که برای نمونه ذکر شد، ناشی از توجه صرف به دیدگاه ساختگرا و بی توجهی به ملاحظات معنی شناختی است، هر چند در چهار چوب چنین دیدگاهی نیز اشکالات فراوان به چم می خورد.

نخست می توان به شیوهٔ واجنویسی برخی از واژه‌ها پرداخت. آنچه که به اصطلاح واکهٔ مرکب ow نامیده می شود در برخی موارد چون jow درست نوشته شده لیك در "دور" به اشتباه dawr ثبت گردیده است. دو واژهٔ "به" be و "به" beh واجنویسی شده‌اند، ولی دو صورت "بود" bovad و "بود" bud بدون واجنویسی آورده شده‌اند.

ارجاعات کتاب تماماً از دیدگاه صوری است: برای نمونه در مدخل "منی" به "منیه" monā ارجاع داده می شد، لیك به مسأله معنایی توجهی نشده است. برای نمونه چنین می نماید که باید از "عنقا" به "سیمرغ"؛ از "جم" به "جمشید" و "سلیمان" ـ به دلیل خلط شخصیت و داستانهای این دو ـ ارجاع داده می شود.

به عنوان نتیجه‌گیری می توان مهمترین اشکال واژه‌نمای حافظ را بی توجهی به مسایل نوین بسامدنگاری و نادیده انگاشتن دیدگاه معنی شناختی دانست. از این رو بخش ارزشمند بررسی سبك شناختی واژه‌نما، یعنی سبك شناسی معنایی حافظ، در پردهٔ ابهام باقی مانده است؛ و چه بسا مهمترین عامل کشف سرودهٔ رازآمیز حافظ که او را غریبی آشنا ساخته است، انتخاب ترکیباتی ویژه و گزینش واژه‌هایی در معانی کنایی باشد، که بررسی آنها تنها از طریق مطالعهٔ معنی شناختی امکان پذیر است.

با اینهمه، واژه نمای حافظ را باید کاری ارزشمند دانست و بر همت فراهم آورندگانش درود فرستاد، چه آنان که به کناری نشسته‌اند و دست به کاری نمی زنند، خرده‌ای نیز بر کارشان گرفته نمی شود.

*** پی نوشتها و مآخذ:

۱. ساخت بنیادین این مختصر را مدیون دکتر محمود عبادیان هستم که در این امر پیش کسوت است.

2. John Bartett

3. Thomas Corvin Mendenhal

4. Christian Bartholome

5. Fritz Wolf

۲۶

کهنسالی

مهین صدیقیان

در این جا لذت اندك است ولی رنج هم اندك است.
بلبلان خاموشند و آژیر خطر هم به گوش نمی‌رسد.
ما چیدن گلها و میوه‌ها را نمی‌بینیم.
از امید که بیشتر انسانها را فریب می‌دهد، خبری نیست.
زمستان از همه چیز لذت می‌برد.
کهنسالی شاد و خرم،
ایّام لذّت است نه زمان زحمت.

(آگرپیا)

***

کتاب با ارزش و خواندنی و آموزندهٔ **کهنسالی** اثر **سیمون دوبوار** ترجمه شده توسط **محمدعلی طوسی** در مهرماه سال ۶۵ و در دو مجلد و ۹۱۴ صفحه توسط انتشارات **شباویز** چاپ و منتشر شده است.

در این کتاب از جانب غرب است که به کهنسالی نگاه کرده می شود. تنهایی، انزوا و از همه بالاتر رهاشدگی که به ناامیدی و تیرگی سالهای آخر عمر می انجامد. از جانب غرب که سرعت سرسام آورش طمأنینه و وقار کهنسالی را بر نمی تابد و تنهایی همهٔ عمر انسان غربی در سالهای پیری عمیق تر و غم انگیزتر می گردد و غربت غربیّه امان از هستی می گیرد. امّا در شرق که انسان هنوز ویژگیهای طبیعی خویش را بیشتر داراست، این مرحله از حیات به آن سختی که در غرب می گذرد، نمی گذرد. جز آنکه ایمان و اعتقاد به دنیای دیگر روشنایی و نور امیدی است، احترام و توجّه افراد خانواده و جامعه نیز شامل حال کهنسالان می شود.

سیمون دوبوار یکی از زنان برجسته و نویسندگان با نفوذ فرانسه است که آرای وی دربارهٔ زن و جنسیّت به ویژه به گونه‌ای بسیار بحث انگیز در همهٔ عالم در آمده است.

او کتاب علمی ـ اجتماعی **کهنسالی** را برای شناخت یکی از اساسی ترین مسایل زمان نگاشته است. او در مقدمهٔ کتاب می گوید: من در این کتاب مردم را وادار خواهم کرد تا صدای پیران را بشنوند. ما اگر نتوانیم وجودی را که در آینده خواهیم بود، به درستی بشناسیم، نخواهیم توانست به شناسایی آنچه اکنون هستیم، دست یابیم. اگر ما به شناخت همهٔ حالات انسانی خود علاقه داریم باید پیری را به خوبی بشناسیم و بدانیم که با آن چه بایست کرد. او می گوید: وقتی در فرانسه دانستند من کتابی دربارهٔ پیری می نویسم، بسیاری از مردم به ویژه پیران، بعضی با خشم و بعضی با ملاطفت به من یادآور می شدند که کهنسالی اصلاً وجود ندارد، بلکه تنها گروهی از افراد از برخی دیگر سنّ کمتری دارند. گویی که جامعه، کهنسالی را نمی خواهد باور کند. این واقعیت که یك انسان در پانزده یا بیست سال آخر عمر، خود را موجودی رانده شده و بی حاصل احساس کند، شکست تمدن ما را آشکار می سازد. اگر ما به کهنسالان خود به صورت انسانهائی که عمری از انسانیت را پشت سرگذارده‌اند و نه به صورت جسدهای متحرك، نظر بیفکنیم، آنگاه حقیقت تلخ بی اعتنایی به کهنسالان، ما را در عمق وجود خواهد لرزاند. آنان که به این نظام ناسالم و فلج ایراد دارند، باید رسوایی آنرا برای همگان آشکار سازند.

مسأله‌ای که تاکنون با دقّت کامل در سکوت و فراموشی نگه داشته شده است.

* * *

کتاب در هشت بخش نوشته شده: بخش اوّل **کهنسالی و زیست شناسی**

است. در این بخش طرز نگاه و باور بشر از آغاز تا به امروز به مسایل زیست شناسی پیران و راههای مقابله با آن در هر زمان است: **خود مسموم سازی، استحالهٔ غدد جنسی، سرخرگها**، آراء دوره‌های مختلف در مورد دلایل پیری است که بر اساس آن درمانهایی نیز ارائه می شده است. در سالهای اخیر در کنار **پیری درمانی** علم دیگری به نام **پیری شناسی** نیز توسعه یافته است. نخستین فهرست که در سال ۱۹۵۴ در ایالات متحدهٔ امریکا در این باره منتشر شد، شامل نوزده هزار مرجع بود که این رقم هم اکنون به دو برابر رسیده است. با توجّه به شرایط زندگی افراد می توان گفت: پیری یك سراشیبی ساده نیست که همه با یك شتاب آنرا به پایین طی می کنند، بلکه پلکانی است با نرده‌های بی نظم که برخی از آن با سرعتی بیش از دیگران به پائین می آیند. طبق آزمونهایی که برروی افراد از سالهای پنجاه به بالا صورت گرفته است، به این نتیجهٔ قابل توجه دست یافته‌اند که هرچه توانایی عقلی انسان بیشتر باشد، سرعت و میزان کاهش تواناییهای وی در سالهای پیری کمتر است و اگر انسان پیوسته حافظه و هوش خود را به کار وا دارد، می تواند بیشتر آنها را از آسیبهای پیری در امان نگه دارد.

در بخش دوم به جوامعی پرداخته می شود که اصطلاحاً **ابتدایی یا تهی از تاریخ** خوانده می شوند. جوامع متعددی وجود دارند که در آنها بزرگ قبیله تجسّم الوهیت است ولی هرگاه این خدای مجسّم بر اثر کهنسالی تواناییهای جسمی خود را از دست بدهد و نتواند به طور شایسته از قبیلهٔ خود محافظت کند، از میان برداشته می شود. چه اگر این مردان به مرگ طبیعی بمیرند، خدا نیز به همراه آنها از میان می رود و جهان بی درنگ به نابودی کشیده می شود. بسیاری از افسانه‌های اسَاطیری ریشه در همین اعتقادات دارند که در همین بخش - که از بخشهای خواندنی کتاب است - به تفصیل از آنها سخن به میان می آید.

امّا در میان قبایل به ویژه در سرزمینهایی که آب و هوای نامناسب دارند و بسیاری از مردم همهٔ عمر از گرسنگی رنج می برند، پدران با فرزندان خود در کودکی با خشونت رفتار می کنند. پس چون پدر پیر می شود، پسران او را به نابودی می کشانند. وضع زنان سالخورده به مراتب بدتر است. **لندور** مشاهدات خود را از کلبه‌ای در قبیلهٔ **دینو** در سال ۱۸۹۳ چنین نقل می کند: چون نزدیکتر شدم، توده‌ای از موی سفید و دو پنجه که بی شباهت به پای لاغر انسانی نبود، مشاهده کردم.

مقداری استخوان ماهی بر روی زمین پراکنده بود و انبوهی از کثافت در گوشه‌ای انباشته بود. بوی گند، وحشتناك بود. صدای نفس کشیدن انسانی را در زیر انبوهی از موی سفید شنیدم. او را لمس کردم. موهای سفید را پس زدم. با ناله‌ای دردناك دو دست استخوانی به سوی من دراز شد و دست مرا گرفت. این یك زن بود. موی بلند، ناخنهای دراز، او را به صورتی وحشتناك در آورده بود. تقریباً کور و کر و لال بود. لکه‌های جذام در بدن او دیده می شد. تماشای او وحشتناك و نفرت انگیز و شرم آور بود. او مورد سوء رفتار مردم قبیله یا پسرش که در همان کلبه زندگی می کرد، قرار نگرفته بود. درعین حال مواظبتی هم از او به عمل نمی آمد. او را به صورت موجودی که به دور افکنده شده، تلقّی می کردند. گاه‌گاه یك ماهی به سوی او پرتاب می شد.

در جای دیگر سخن از زنی به میان می آید که پسرش می خواهد زنی جوان بگیرد و دیگر جایی برای او نیست. این زن با آنکه سالم و قوی است، مورد نگرانی فرزند است. به ویژه که دندانهای او همه سالم است.در قبیله‌ای که مردم آن گرسنه‌اند، شرم آور است زنی به سنّ او هرگونه غذایی بخورد. یکی از نوه‌های او شعری ساخته است که در آن مادربزرگ را به مسخره گرفته و او را زنی با سی و دو دندان می خواند و دیگر بچه‌ها نیز با او همصدا شده، زن را دست می اندازند. زن از ترس اینکه به تپهٔ مرگ برده شود، با سنگ چند دندان خود را می شکند. با این همه او را بر تکه الواری می نشانند و بر شانهٔ خود تا تپهٔ مرگ می برند و رها می کنند تا بمیرد*.

گاه شورای کهنسالان افرادی را که باید بمیرند، برمی گزینند. سپس یا آنان را مسموم کرده و یا بر مغز سرشان می کوبند و یا وادارشان می کنند که از روی صخره‌ها خود را به داخل دریا پرتاب کنند. اینان در توجیه مرگ می گویند: **او سهم خود را خورده است** و یا **جسم خود را تا به آخر مصرف کرده است**. در همین بخش، از قبایل دیگری نیز یاد می شود که با وجود فقر و گرسنگی، پیران را محترم می دارند و حتی در مواردی، جوانان خون خود را به پیران می دهند تا موجبات تقویت آنها فراهم شود. این خون که بیشتر از رگ بازو و یا رگ پشت دست و یا از زیر ناخنها گرفته

---

*. در جای دیگر از همین کتاب آورده شده است که: زنان وقتی همه دندانهای خود را از دست می دهند، بر مقام و احترامشان افزوده می گردد. و به زعم مردم قبیله در این وقت است که سرشار از هوش و ذکاوت می شوند هنگام مرگ به جای آن که طعمهٔ کفتاران گردند. با تشریفات مفصلّ به خاك سپرده می شوند.

می شود، یا به روی کهنسالان پاشیده می شود و یا به آنان نوشانده می شود.

در بخش سوم کهنسالی در **جوامع تاریخی** بررسی می شود. کشور چین به سبب وضع ممتاز و بی نظیری که برای کهنسالان فراهم آورده است، استثناست. براساس تعلیمات **کنفوسیوس** همهٔ اعضای خانواده مطیع سالخورده‌ترین مرد خانواده هستند. او کهنسالی را سالهای تملك عقل و فراست می داند. این امتیازات با نظام فشردهٔ کشاورزی چین که به تجربه بیش از قدرت جسمی نیاز دارد، هیچگونه معارضهٔ عملی پیدا نمی کند.

در تمدن مصر کهن، مردم در آرزوی شکست پیری بوده‌اند. بر روی یك پاپیروس نوشته شده است: «آغاز کتاب مربوط به تغییر یك مرد کهنسال به یك مرد جوان» آرزویی که پیوسته با بشر بوده و مانده است.

قوم یهود در احترام گزاردن به کهنسالان شهرت دارند. در **تورات** موارد بسیاری می توان یافت که به پیری ارج نهاده می شود.

امّا در اساطیر یونانی، خدایان کهنسال هرچه سالخورده‌تر می شوند، شریرتر و فاسدتر می گردند. سپس طغیانی علیه آنان برانگیخته می شود. از آن پس تقریباً همهٔ خدایان جوان هستند. احتمال می رود رومیان قدیم با غرق کردن کهنسالان، خود را از دست آنان آسوده می ساختند. از فرستادن آنان به **سوی پل** سخن می رود. پیدایش و پیروزی مسیحیت پایان دنیای کهن است. امّا مسیحیت جز با پذیرفتن متقابل آداب و رسوم هر ملّت پذیرفته نشد و کلیسا تنها در زمینهٔ ساختن بیمارستان و مؤسسات خیریّه در بهبود وضع پیران قدم برداشت.

در سده‌های نهم و دهم زندگی مادّی به مراتب دشوارتر از دوران کهن می شود. درآغاز سده‌های میانی جامعه به سه گروه تقسیم می شد: آنان که دعا می کردند، آنان که جنگ می کردند و آنان که به کار اشتغال داشتند. شمشیر بالاتر از کار و هم بالاتر از دعا قرار داشت و جنگجوی فعّال یعنی **مرد جوان** بازیگر مقدّم صحنهٔ زندگی بود. خشونت تمدن قرون وسطی، پیران را به ترك زندگی فعّال واداشت. در روستاها اگر پدر بر ادامهٔ اقتدار خویش اصرار می ورزید، جوانان علیه او دست به شورش می زدند. در انگلستان پسر به جای پدر در رأس خانواده جا می گرفت و سپس همسر انتخاب می کرد و پدر و مادر کهنسال به خانه‌ای که برحسب سنّت برای آنان در نظر گرفته شده بود، منتقل می شدند. در ایرلند این خانه را **خانهٔ غربی** می نامیدند.

سده‌های سیزده و چهارده میلادی نه پیران و نه کودکان بلکه فقط جوانان قدرتمند طرف توجّه بودند. تسلّط و تفوّق جوانان مخصوصاً انتقال قدرت از پدر به پسر تأثیر عمیقی در آیین مسیحیت به جای گذاشت. اصل **تثلیث** یك مفهوم دشوار بود. بنابراین مردم به وجود خدا و پسر خدا و رابطهٔ میان آن دو که پسر به جای پدر نشست، توجّه کردند. پدر از نظر پوشیده نبود. گاه او را به صورت مردی کهنسال و با چهره‌ای پرموی که فرزندش را حمایت می کند، می نمودند. ولی مسیحیان در مرتبهٔ نخست دست توسّل و دعا به سوی پسر دراز می کردند.

در سدهٔ سیزدهم تصوّر مرگ بیش از همیشه حضور داشت. در باب **شیوه‌های مردن** کتابهای فراوانی در سراسر اروپا منتشر گردید. نقاشان اجساد و لاشه‌ها را در روشنترین حالتها به تصویر کشیدند. سده‌های میانه از پیکر درهم کوفتهٔ انسان نفرت داشت. در نهضت **رنسانس** ستایش از زیبایی تن به اوج رسید و از سوی دیگر زشتی به ویژه زشتی زنان سالخورده با بیرحمی مورد سرزنش و استهزا قرار گفت. امری که تا قرنهای بعد به طور هجوآمیز در همهٔ هنرها نشان داده شد.

در سدهٔ نوزدهم اروپا دچار تحوّل عظیمی شد که تأثیری عمیق بر وضع کهنسالان و بر تفکّر جامعه از کهنسالی باقی گذاشت. نخست افزایش فوق العادهٔ جمعیّت بود. دانش پزشکی مراقبتهای بیشتری برای انسان فراهم آورد. از این پس بر شمار کهنسالان افزوده شد امّا این بدان معنا نبود که شرایط زندگی مناسبتری نیز برای آنان فراهم آمد. برعکس بسیاری از کهنسالان قربانی تکامل اقتصادی شدند که در سراسر این سده پدیدار گردیده بود. در حالی که سدهٔ نوزدهم به پایان می رسید، این صنعت بود که برای فرزندان کشاورزان محل اشتغال برمی گزید. آنان به تدریج بر طبقهٔ کارگران جامعه می افزودند. همهٔ این دگرگونیها آثار وخیمی بر زندگی کهنسالان داشت. در انگلستان و فرانسه شرایط زندگی کهنسالی هرگز به دشواری نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم نبود. پیران به نوانخانه‌ها سپرده می شدند. قانون برای حمایت از سالمندان در برابر خشونت و بی توجهّی فرزندان به تعبیهٔ یك وضع حقوقی دست زد و به نام دولت به سالمندان توصیه شد در زمان حیات از تقسیم ثروت خود به فرزندانشان خودداری ورزند. این امر باز خود انگیزه‌ای برای نفرت بیشتر از والدین شد. **بونمر** در کتاب **تاریخ روستائیان** که در سال ۱۸۷۴ انتشار یافت، می نویسد: اغلب اتفاق می افتد که سالخورده‌ای را پیش از آنکه واقعاً نفس او قطع

شده باشد، به سینهٔ خاك بسپارند. در زیر سقفهای کاهگلی بیهوشی مرگ خوانده می شود.

یك واقعیت تلخ در این دوره، بی اعتبار شدن مفهوم **تجربه** است که پیش از این از اعتبار بسیار برخوردار بود. جامعهٔ **فن سالار** جدید دانست که دانش با افزایش سن نه فقط بیشتر نمی شود بلکه کهنه و بی تناسب می شود.

بخش چهارم کهنسالی را در **جامعهٔ امروز** بررسی می کند. ماهنامهٔ **پیری درمانی** امریکا در شمارهٔ دسامبر ۱۹۸۳ می نویسد: متوسط عمر در سه هزار سال پیش از میلاد نزدیك به هیجده سال بود و در آغاز قرن بیستم به چهل و هشت افزایش یافت و این رقم هم اکنون برابر هفتاد و سه سال است. براساس آماری که از سال ۱۹۷۵ در دست است از کلّ جمعیّت هفتاد و پنج ساله به بالای جهان ۲۸ درصد آنان در اروپا و تنها ۱۴ درصدشان در آسیای جنوبی زندگی می کنند. در حالی که کلّ جمعیّت اروپا ۱۲ درصد جمعیّت جهان و کلّ جمعیت آسیای جنوبی ۳۱ درصد جمعیّت جهان را تشکیل می دهد.

بخش پنجم **یافتن و پذیرش کهنسالی و یا تجربهٔ تن** نام دارد: زود مردن یا پیر شدن؟ شقّ دیگری وجود ندارد. هنگامی که ما جوان هستیم و یا در میانسالی به سر می بریم، هرگز از پیکر خود به عنوان اقامتگاه کهنسالی خویش در آینده یاد نمی کنیم. گویی آن زمان چنان از ما دور است که به ابدیّت پیوسته است. پیری تا زمانی که گریبان ما را نگرفته است، تنها، امری است که بر دیگران واقع می شود. **سیمون دوبوار** می گوید: پیری ما را غافلگیر می کند. فرارسیدن ناگهانی آن احساس نامشخصی از بی عدالتی را در ما زنده می سازد. احساسی که تجلّی و تظاهر آن در نمونه‌های بیشماری از مقاومت، معارضه و نپذیرفتن مشاهده می شود. در شصت و پنج سالگی انسان تنها بیست سال پیرتر از آنکه در چهل و پنج سالگی بوده، نیست بلکه او یك آیندهٔ نامعیّن را که بی کران به نظر می آمده با آینده‌ای باکران مبادله کرده است. انسان باید پیش از آن که سالخوردگی در جسمش عیان شود، از سن و سال خویش آگاهی کامل داشته باشد. باید نخست حقیقتی را که مربوط به خودمان است ولی از طریق دیگران به ما اعلام می شود، به آسانی بپذیریم. نخستین باری که انسان **پیر** خوانده می شود، این خطاب همانند ضربتی سخت و ناگهانی بر او فرود می آید. نویسنده در اینجا از تجربهٔ خویش می گوید: هنگامی که

من پنجاه ساله بودم، سخت یکه خوردم از اینکه یك دانشجوی امریکایی به یکی از دوستانش گفت «که این طور! پس **سیمون دوبوار** یك پیر زن است!» وجود درونی انسان از پذیرش بر چسب پیری که به او زده می شود، خودداری می کند.

در فصل ششم که **زمان، فعالیّت و تاریخ** نام دارد، ابتدا **حافظه** مورد بحث قرار می گیرد. نویسنده می گوید: یکی از دوستانم به من گفت: «من سالخوردگان را مردمانی دوست داشتنی می دانم زیرا آنان گذشته‌ای طولانی را پشت سر خود دارند». متأسفانه باید گفت که این درست نیست. در حالی که ما به جلو می رویم، گذشته‌هایمان درهم فرو می ریزد. گذشته سرزمینی نیست که هر لحظه اراده کنیم، بتوانیم در آن به قدم زدن بپردازیم.

هرچه انسان پیرتر می شود، زمان با سرعت بیشتری بر او می گذرد. آینده به نظر یك مرد کهنسال تمام شده می نماید. تمام شده‌ای مضاعف. از این جهت که هم کوتاه است و هم بسته. هرچه مدّت آن کوتاهتر باشد، بسته بودن آن بیشتر است، و هرچه بسته بودن آن بیشتر باشد، کوتاهتر به نظر می آید. **یونسکو** در شرح حال خود می گوید: به سنی رسیده‌ام که یك ساعت آن تنها ارزش چند دقیقه را دارد و یك ربع آن دیگر هیچ معنی و مفهومی ندارد.

مرگ همسالان یکی از اضطرابهای کهنسالی است. در حالی که مرگ دوستان در جوانی تنها تأثر ما را برمی انگیزد؛ در کهنسالی دوستان ما با مرگ خود، گذشتهٔ ما را به داخل گور می برند. **سویفت** که در کهنسالی دچار بدترین اضطرابها بوده، در نامه‌ای به پاپ نوشت: از میان دوستانم تو تنها دوست من هستی که باقی مانده‌ای. این لطف را از من دریغ مکن و از من بیشتر زنده بمان.

تفاوتهای فرهنگی فرزندان با پدران، اندوه کهنسالی را دو چندان می کند. در فصل بعد وقتی از **شاتوبریان** به عنوان کهنسالی که از کهنسالی خود نفرت داشت سخن به میان می آید، از قول او گفته می شود مردان سالخوردهٔ روزگاران قبل کمتر تیره روز بودند. آنان تنها در چشم جوانان بیگانه بودند نه در نظر جامعه. در این ایام کسی که توقّف زیاد در جهان داشته باشد، نه تنها شاهد مرگ انسانها در اطراف خویش است که مرگ عقاید و آراء را نیز به چشم می بیند. هیچ چیز به آنچه او می دانسته است، شباهت ندارد. نه اصول نه اعمال نه لذّتها نه دردها و نه احساسها. گویی او به نژادی متفاوت تعلّق دارد.

به سبب به هم خوردن واحد خانوادهٔ سنتی ، کار پدر دنبال نخواهد شد . درختی که او کاشته است ، توسط دیگران بریده می شود . مزرعهٔ او رها خواهد شد . پدر وجود خود را در پسر باز نخواهد دید . نیستی به طور کامل او را فرا می گیرد .
تا جایی که به دانش مربوط است ، انسان سالخورده ضرورتاً عقب می ماند . **سیمون دوبوار** از خود می گوید : از بیست سالگی به این طرف دانش فراوانی اندوخته‌ام ولی هرسال به طورنسبی بر میزان ناآگاهیهای من افزوده شده است . به رغم کوشش من در پیش بردن خودم ، پیوسته بر شمار مسایلی که بر آنها آگاهی ندارم ، افزوده می شود .

بخش هفتم **کهنسالی در زندگی روزانه** نام دارد . در این بخش از زندگی روزانهٔ بعضی نامداران جهان در کهنسالی ، مطالبی آورده می شود که در ذهن ما ودر شهرت آنان نبوده است . از قول **ژنرال دوگل** در مورد **ژنرال پتن** گفته می شود : او دیگر نه کرامت و بخشایش دارد و نه استواری و پابرجایی . او به حواس پرتی ، حالتی که گویی در این جهان نیست ، مبتلا شده است . **آندره ژید** در کتاب **آمین یا رب العالمین** که در سالهای کهنسالی خویش نوشته است ، می گوید : مدتهای مدیدی است که من دیگر وجود ندارم ، من تنها جای کسی را که مردم به عنوان من می شناسند ، اشغال کرده‌ام . در این جا از زنی با نام **آرینا پتروفنا** که در کتاب **خانوادهٔ گولوفلف** نوشتهٔ **سالتیکوف شجدرین** ، داستان نویس روسی ، آمده ، یاد می شود که از بخشهای خواندنی و مؤثر کتاب است : . . . او بسیاری از اتاقها را بسته است . تنها از دوتای آنها استفاده می کند . جز دو زن سالخورده ، همهٔ خدمتکاران را مرخص کرده است . احساس خالی بودن به زودی به درون دو اتاقی که او فکر می کند در آنها از این احساس آسوده خواهد بود ، نیز راه می یابد . گاهی خاطرات گذشته بدون تسلسل ، پاره پاره برایش زنده می شود . برخی از آنها قلبش را می فشارد و به گریه می افتد . سپس با شگفتی از خود می پرسد که چرا گریه می کند . . . او چنان زیسته است که گویی هیچ سهم شخصی در این زیستن نداشته است . . . هرچه بدنش ضعیفتر می شود ، صدای تمنّای وی به زیستن بلندتر می گردد .

نویسنده معتقد است که یك پیش داوری و اندیشهٔ از قبل شکل گرفته وجود دارد که با واقعیت موافق نیست و باید آن را به طور کامل کنار گذاشت . این اندیشه

که سالمندی با خود آرامش می آورد. او می گوید برای هیچیك از کسانی که من تاکنون با آنها برخورد کرده‌ام، تجربهٔ زمان، آن عقل و آرامشی را که پدربزرگان و مادربزرگان خوب در کتابهای داستان دارند، فراهم نیاورده است.

امّا این دوران از حیات، آسودگیهای خاص خویش را داراست. در سالخوردگی می شود خود را وقف شادیهای دلپذیر **فعّال نبودن** کرد و فرصت و امکان تحقّق و شکوفایی به کارهایی داد که تا آن زمان سرکوب شده‌اند. بسیاری از سالخوردگان کنار زده شدن از جامعه را به سود خود می دانند زیرا از آن پس دیگر مجبور به تحمّل این رنج نیستند که دیگران را از خود راضی کنند. در این سالها به نوعی بی تفاوتی نسبت به آرای عمومی می شود رسید، که ارسطو آن را **شرمسار نبودن یا ناشرمندگی** می خواند، که مقدمهٔ آزادی است؛ یعنی شخص دیگر ناگزیر از ریاکاری نیست. ساکنان یکی از خانه‌های سالمندان که از شرایط زندگی خود رضایت داشتند، اظهار می داشتند: سرانجام حالا می توانم خودم باشم. من دیگر همسر فلان کس و کارمند فلان جا به شمار نمی آیم. **من اینك خودم هستم**. برای زنان به ویژه، آخرین مرحلهٔ سن، نوعی رسیدن به آزادی است. همهٔ عمر تسلیم شوهرانشان بوده‌اند و خود را وقف نگهداری از فرزندان کرده‌اند. طغیان بانویی سالخورده بر ضد تعهدات و ممنوعیتهایی که تا آن زمان بر او فشار وارد می آورد، موضوع نمایشنامهٔ **بانوی سالخوردهٔ بی ارزش نوشتهٔ برشت** است که از آن فیلم سینمایی نیز تهیه کرده‌اند.

در فصل هشتم **نمونه‌هایی از کهنسالی** بر شمرده می شود. سالهای آخر زندگی به میزان قابل ملاحظه‌ای به چگونگی زندگی میانسالی انسان بستگی دارد ولی تا جایی که این امر به خود انسان مربوط است، او با شیوهٔ زندگی اش نوع کهنسالی خود را تعیین می کند. کینهٔ **سویفت** از بشریت، در سالهای آخر حیاتش به تیره‌روزی او انجامید. **ویکتورهوگو** همهٔ عمر سازگاری و هماهنگی کامل با خویشتن خویش داشت. او در وجود قهرمانانی چون **ژان والژان** به پیری رسید و صورت و شخصیتی که آفریده بود، نصیب خود او شد. او از ستایشگران کهنسالی است:

ریش او چون رود بهاری سپید است
با آنکه مرد جوان زیباست ولی مرد کهنسال با شکوه است
در چشمان جوان آتش دیده می شود

ولی در چشم مرد کهنسال روشنایی مشاهده می شود.

میکل آنژ تا پایان عمر به آفرینندگی خود ادامه داد. پیری سخت توأم با کار دشوار نقاشی بر دیوار و تحمّل مشکلات مالی شدید. امّا او دوستیهای سخت بنیادینی داشت که او را در تحمّل این زندگی پر مشقّت یاری می داد.

فروید نشانگر یك مداومت و هماهنگی قابل ملاحظه بود. امّا روزگاری که او در آن زندگی می کرد، روزگار خوبی نبود. بر پایی **نهضت نازیسم**، بیم از آیندهٔ روانکاوی و وضع تندرستی اش، روزگار پیری او را تیره کرد. او از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۹ به سی و سه عمل جراحی دردناك تن در داد. بخشی از سقف دهان و فكّ او را برداشته بودند و به جای آن دستگاهی نامتناسب گذاشته بودند. این عمل او را نیمه شنوا کرده بود و مانع غذاخوردن و صحبت کردن او می شد. او به خانم **سالومه** که یکی از دوستان نزدیکش بود، نوشت: من نظر ترا در مورد احساس اضطراب شدید در مقابله با اختلالات جسمی که به وضعی خاص دردناك هستند، می پذیرم. مانند تو من هم فکر می کنم این اختلالات سخت نومید کننده‌اند.

لامارتین به کهنسالی خوف آوری گرفتار شد. تاوان جلفی کودکانه، بلهوسی، تکبّر با میل به تظاهر، خودبینی و رفتارهای ریاکارانهٔ سیاسی را در سالهای پیری پس داد. ثروت بسیار خود را تلف کرد و یك میلیون و دویست هزار فرانك مقروض شد. خانهٔ بزرگ و زیبای خود را به خانه‌ای کوچکتر تبدیل کرد. با این همه چهارخانه و خدمتکاران بسیار و تعداد زیادی اسب داشت. دوجین دوجین کفش می خرید. کتابهای تاریخ را مورد چپاول قرار داد تا به نگارش شرح حال و زندگی مردان بزرگ بپردازد. مردم او را نویسنده‌ای معمولی و کاتب کنار خیابان می خواندند و از کهنسالی بی اعتبار او سخن می گفتند و در روزنامه‌ها به او ناسزا می دادند. روزی به یکی از دوستانش گفته بود: آیا میل داری ناخرسندترین مرد جهان را ببینی؟ پس به صورت من نگاه کن.

بازنشستگی یکی دیگر از مسایلی است که در این کتاب به تفصیل به آن پرداخته می شود. بازنشستگان به دو دسته تقسیم می شوند: «یقه چرکین ها» به کارگران یدی و «یقه سفیدها» به پشت میز نشین ها گفته می شود. یقه چرکین ها از بازنشستگی نفرت دارند ولی در میان یقه سفیدها افرادی که درآمدی کافی دارند، از این که فرصت استراحت یافته‌اند، از بازنشستگی اظهار رضایت کرده‌اند. بسیاری

از پیری شناسان فرانسوی معتقدند که در طول نخستین سال بازنشستگی، میزان مرگ و میر پیش از هر زمان دیگر است. سپس پیشنهاد می شود که سالخوردگان برای محافظت خود از آسیب بی تفاوتی و افسردگی باید به نوعی به فعالیتی مفید بپردازند.

خانهٔ سالمندان یا به اصطلاح نویسنده **خانهٔ ناتوانان** در کشورهای مختلف نیز یکی از مسائلی است که مورد بررسی قرار می گیرد که مطالب آن همه تکان دهنده و هشیاری آور است. از تنهایی شدید، از کنار گذاشته شدن و به ویژه از خوابگاههای عمومی که هیچکس فضای خاص خود را ندارد و این که به هیچ تفریح و یا سرگرمی علاقه نشان نمی دهند.

در فصل آخر یعنی **پایان و نتیجه‌گیری**، نویسنده می گوید: اغلب به اشخاص توصیه می شود خود را برای سالخوردگی آماده کنند ولی اگر این آمادگی، تنها پولی در کناری نهادن و جایی برای دوران بازنشستگی در نظر گرفتن باشد، دشوار نیست. امّا به این دوران باید جدّی تر اندیشید. باید به زندگانی ای اندیشید که همراه با تعهّد و موجّه باشد و دنبال کردن هدفهایی که به زیستن ما تا آخرین روز معنی بدهد. جامعه در حدّی غم فرد را می خورد که عنصری سودآور باشد. انسان سالخورده، وازدهٔ این ماشین ـ اجتماع ـ خسته و برهنه چیزی جز چشمانش برای گریستن ندارد. همهٔ نظام اجتماعی است که مورد انتقاد است. درخواست ما باید یك تقاضای انقلابی و ریشه‌ای باشد: زندگی را به طور کامل دگرگون سازید.

کتاب سه پیوست هم دارد: پیوست یکم **صد ساله‌ها** نام دارد. در این بخش به ویژگیهای فیزیکی و اجتماعی **صدساله‌ها** پرداخته می شود. با این نتیجه که اینان جزو استثناهای طبیعت هستند زیرا به مراتب سالمتر از پیرانی با سن کمترند. پیوست دوم **چه کسی از پیران نگهداری می کند**؛ و پیوست سوم **شرایط زندگی کارگران سالخورده** درکشورهای سوسیالستی است. درسهای انقلاب اجتماعی، شعارهای جامعه‌ای که در حال پیدایش است: «آنچه کهنه است باید نابود شود، آنچه جدید است باید جای کهنه را بگیرد»، اثری جدّی بر روابط و مناسبات بین نسلها دارد. به این سبب به سالخوردگان با سوءظن نگریسته می شود و آنان به طورکلّی برای انقلابی که در حال شکل گرفتن است، عناصری اصلاح ناپذیر شناخته می شوند. نویسنده می گوید: من از وضع سرهنگ چهل و نه ساله‌ای

که در سال ۱۹۴۱ به گروه چریکها پیوست، آگاه شدم ـ از هر چریك آن زمان نه نفرشان کشته شده بودند ـ او چهار فرزند دارد و هم اکنون دربان کارخانه‌ای است که رئیس آن یك سلطنت‌طلب سابق است . . . مردمی از این نوع دشمن سوسیالیسم هستند.

* * *

ترجمهٔ کتاب روان و رسانندهٔ پیام نویسنده است و کوشش مترجم در ترجمهٔ کتابی با این ارزش و اهمیت در خور قدردانی کامل است. راه یافتن چندین اشتباه در دو جلد کتاب با نزدیك به ۱۰۰۰ صفحه، امری طبیعی و قابل پیش‌بینی است. شاید اگر غلطنامه‌ای بر کتاب افزوده می‌شد، بعضی از آنها اصلاح می‌شد. از جمله: **می‌گذارند** در ص ۳۳۵ که باید **می‌گذراند** می‌بود. **انتقاد** در ص ۲۸۲ به جای **انقیاد**. چند جا کلمه **تعوق** به کار رفته از جمله در ص ۱۸۲ که معنی آن روشن نیست شاید مقصود **تفوق** است. کلمه‌ای با این شکل **وصن** در ص ۱۹۹.
بعضی جمله‌ها نامفهوم است مثل: **در آن ایّام برای انسان جایز است به (فعالیتی انفعالی) که از طریق آن ساز وارهٔ انسانی و بی‌جانان به هم می‌پیوندند، دست بزند** (ص ۷۸۲). بعضی جمله‌ها به سبب بلند بودن گنگ است: **قانون (کمك پزشکی) تنها یك مبنای مالی برای کمك پزشکی به شهروندان امریکایی در سنین مختلف که در گروههای مشخص از درآمد ماهانه قرار دارند. فراهم می‌آورد.** (ص ۸۸۲).
در بعضی جمله‌ها کلماتی نامأنوس به کار رفته است: «زندگی بسیار آرامی را **مرجحاً** در روستاها طی می‌کنند» (ص ۸۸۲). «به حالت سخت و **متصلّب** در خواهد آمد» (ص ۷۵). «در رابطه‌ای که انسان سالخورده با مرگ دارد **همبافت** اجتماعی اثر می‌گذارد» (ص ۷۰۸). «او **به عصب دردی مبتلا** بود که تقریباً صحبت کردن را برایش مشکل می‌ساخت» (ص ۸۴۹).
بعضی اشتباهات مربوط به دستورزبان است: «**خطا باشد** اگر از کار آن گروه متخصصان پیری درمانی چشم پوشی کنیم» (ص ۹۰۲) که به جای **باشد، است** درست است. «آقای پیکال برای **تهیه کردن** نمونهٔ چهرهٔ من می‌آید» (ص ۴۷۸). **تهیه** به جای **تهیه کردن**. «احساس **تنزّل کردن** به وی دست داد» (ص ۵۹۲). **تنزّل** یا **نزول کردن** به جای **تنزّل کردن**. «پلیس **یك تظاهرات** زنان بیوهٔ جنگ را با خشونت به هم زد» (ص ۶۸۳). **یکی از تظاهرات** به جای **یك تظاهرات**.
بعضی کلمات نادرست به کار رفته است مثل: **پزشك و پزشکی** (ص ۸۸۱ و ۸۸۰)

و جاهای دیگر به جای **پزشك و پزشکی**. **شگفتی انگیز** (ص ۷۹۷) «**شگفتی آور**» (ص ۴ تا ۸) «**شگفتی زده**» (ص ۸۵۵) به جای **شگفت انگیز** و **شگفت آور** و **شگفت‌زده**. همه جا به‌جای ترس‌فارسی **خوف** عربی به کار رفته است.
بعضی کلمات ابداعی و نو با مفاهیم نامشخصّ به کار رفته است مثل **ایستار** (ص ۴۵۷ و ۴۶۹). این کلمه بعد از بارها کاربرد در جلد اوّل، در جلد دوّم معنی شده است (**ایستار = رأی عقیده**). **پایگان** (ص ۴۳۶ و ۴۷۰) **سازواره** (ص ۴۵۷) **همگن** (ص ۸۹۷) و کلماتی مثل **کژدیسه**، **لنفسه**، **فی نفسه**.
در جمله‌های زیر برای یك فاعل دو نوع فعل آمده مفرد و جمع «**عواملی وجود دارند** که **می‌تواند** آهنگ را تند یا کند... **کند**» (ص ۴۸۷). «آثاری که از دورهٔ کودکی به جای **ماند**، چنان عمیق **هستند**...» (ص ۵۹۸) «زندگی انسان در همهٔ گذرگاههای آن با پیچیدگیهای ویژه‌ای که **دارند**، **شناخته شده است**.» (ص دو مقدمه)
در بعضی جمله‌ها فعل و فاعل از نظر افراد و جمع تطبیق ندارد: «**او** دیگر توانایی ایستادگی در برابر آنها را **ندارند**» (ص ۷۷۶).
کاربرد بعضی اصطلاحات و یا کلمات عامیانه در میان یك بحث جدّی: «**کنگر می‌خورد و لنگر می‌انداخت**» (ص ۷۷۱). «خاطرات گذشته بر او **سیخونك می‌زند**» (ص ۷۷۵). «آنان دیگر ناگزیر از ریاکاری و **دو دوزه‌بازی کردن** نیستند» (ص ۷۸۲). «این اشعار تا حدّی دور از انتظار شعر جوان است و با این حال **انگ سن و سال** بر آنها هست.» (ص ۸۱۶). «من همسر **فلان و بهمان** نیستم و کارمند **فلان بیسار** به شمار نمی آیم.» (ص ۷۸۴).

۲۷

تصحیح تازهٔ اسرار التوحید

ولی الله درودیان

اسرار التّوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تألیف محمدبن منور بن ابی سعدبن ابی طاهر بن ابی سعید میهنی (بخش اول و دوم). مقدّمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمّدرضا شفیعی کدکنی. تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول، بهار ۱۳۶۶ ـ ۱۰۶۳ ص

روزگار ابوسعید

غزنویان از سال ۳۶۶ تا ۵۸۳ ق. بر خراسان، طبرستان، سیستان و افغانستان کنونی، ری، اصفهان و غور حکومت کردند. حکومت غزنویان ملغمه‌ای است از قتل عامها، مصادره‌ها، حلق آویز کردنها، به دارآویختن دانشمندان و سوزاندن تألیفاتشان در زیردارهایی که آنان را آویخته بودند (قتل عام ری)، تعقیب‌ها، آزارها، شکنجه‌ها، سختگیرهای مذهبی، تفتیش عقاید، بازار گرم مناقشات و

مجادلات کلامی، ناامنی و نارضائی عمومی.

غزوات به ریا آلودهٔ محمود (هفده بار لشکرکشی به هند) هرگز در راه خدا نبود. برای غارت معابد هند بود و به بردگی گرفتن ساکنان سرزمین های فتح شده و فروش آنان در بازارهای برده فروشان. محمود پس از قتل عام مخالفان حکومت خود و در پایان لشکرکشی های متعدد، گزارش اعمال خود را همراه با تحفه‌ها و هدیه‌های گوناگون در راستای تأیید و استقرار و استمرار حکومت غزنویان به بغداد می فرستاد و از خلیفهٔ عباسی لقب می گرفت. تعقیب و آزار «بددینان» یعنی شیعیان و اسماعیلیان (باطنیان) و مجموعاً مردمی که بزعم آنان سرِسازگاری با حکومت غزنویان نداشتند نیز برای جلب رضای خلیفهٔ بغداد بود. غزنویان هیچ قدمی در راه آبادانی سرزمین های فتح شده و رفاه حال مردمی که بر آنان حکومت می کردند بر نداشتند. خرابی روستاها و تُهی شدن آنها از روستائیان، نتیجهٔ قهری همین لشکرکشی ها و یورشها بود. افزایش خراج، سختگیری مأموران بهنگام وصول مالیاتها، سوء استفاده ورشوه خواریها و فساد و تباهی مأموران دستگاه اداری غزنویان، روستاها را از نیروی کار تهی کرد و روستائیان به شهرها هجوم بردند. در نتیجه، مجاری آبیاری ویران و متروك و کشاورزی تعطیل گردید. سلطان محمود آنچه از معابد هند به غارت می بُرد، صرف نگاهداری سپاهیان مزدور و هزینه‌های پر تجمل دربارهای خود و فرزندانش می کرد. غزنویان هرگز پایگاهی در میان مردمِ متصرفات خود نداشتند. آنان «پادشاهان مستبدّی بودند که امپراتوری خود را به زور شمشیر و ارعاب خلق نگاه می داشتند[1].» غزنویان، مردمی بیگانه بودند که تا پایان حکومت خود همچنان با مردم ایران بیگانه ماندند. با فروشکستن «عماد دولت و دین» محمود (۴۲۱ ق) پسران محمود ـ محمد و مسعود ـ برسر جانشینی پدر تیغ در یکدیگر نهادند و دولت به ظاهر یکپارچه و متّحد غزنویان شقّه شقّه شد و به سرنوشت محتوم همه حکومت های خودکامه گرفتار آمد.

راست است که شعر پارسی در دوران غزنویان رواج و رونقی بسزا یافت. امّا غزنویان پیش از آنکه در اندیشهٔ ترویج شعر پارسی باشند در اندیشهٔ توجیه رفتار خود بودند زیرا شاعران دربار غزنویان در حقیقت، سخنگو و توجیه‌گر مظالم آنان بودند. از این رو، محمود با فردوسی شیعه که نامش یادآور ایران و ایرانی است رفتاری چنین ناپسندیده داشت.

نام و نسب ابوسعید (۳۵۷ ـ ۴۴۰ ق)

ابوسعید فضل الله بن احمدبن محمدبن ابراهیم معروف به ابوسعید ابوالخیر روز یکشنبه اول محرم سال ۳۵۷ هجری قمری در میهنه ناحیه‌ای میان سرخس و ابیورد متولد شد و روز پنجشنبه چهارم ماه شعبان سال ۴۴۰ در همان میهنه در گذشت و در همان جا به خاك سپرده شد و بقایای مشهد وی امروزه در جمهوری ترکمنستان اتحاد جماهیر شوروی باقی است.

ایام جوانی ابوسعید در میهنه، سرخس، مرو به تحصیل علوم متداول عصر، چون فقه، حدیث، تفسیر و ادب عرب گذشت. وی به سابقهٔ کشش درونی و تربیت خانوادگی و هم براثر آموزشهای روحانی ابوالقاسم بُشر یاسین، از همان آغاز جوانی تمایلی به عالم عرفان داشت. از این رو در سرخس دیدار لقمان سرخسی و ابوالفضل حسن، در او دگرگونی ویژه‌ای ایجاد کرد که سرانجام او را به ترك علوم رسمی واداشت و راهی نو، پیش پای وی نهاد.

پس از این تحوّل روحی، به میهنه بازگشت و به ریاضت و انزوا روی آورد و سالها در تجرّد و تنهایی بسر برد. بیشتر عمر وی در میهنه و نیشابور گذشت و تنها سفر دراز او سفری است به آمل مازندران برای دیدار ابوالفضل قصّاب و در همانجا با ابوالحسن خرقانی و ابوعبدالله داستانی آشنا شد. به تصریح زندگی نویسان وی، ابوسعید زمستانها در میهنه و تابستانها را در نیشابور می گذارند و در همین دو جا، مجلس وعظ و سماع داشته و به ارشاد خلق می پرداخته است. از این رو، ابوسعید را باید یکی از عاشقان و مروّجان شعر پارسی و موسیقی ایرانی دانست. باری شهر نیشابور در عصر ابوسعید یکی از بزرگترین شهرهای مشرق ایران بوده با محلّات فراوان و آنچه لازمهٔ شهری بزرگ است چون بازارها، میدانها، مدرسه‌ها، مسجدها، خانقاهها و کتابخانه‌ها. «نیشابور عصر بوسعید، مرکز اصلی برخورد عقاید گوناگون و مذاهب و فِرَقِ مختلف بوده است. ستیزه بر سر حقانیت یا ردِّ فرقه‌ای از فرق کلامی و جدال بر سر اولویّت بخشیدن به یکی از مذاهب فقهی، گرم ترین بازارها را در این شهر و درین عصر داشته است. در نیشابور عصر بوسعید گذشته از اقلیت‌های غیر مسلمان، یهودی، مسیحی و زردتشتی که معابد خاص خویش را داشته و زندگی مذهبی خود را ادامه می داده‌اند، انواع فرقه‌های مذهبی اسلامی هم در برابر یکدیگر صف آرایی می کرده‌اند. . . جنگ سنّی و رافضی

(شیعه) و نبرد معتزلی و اشعری و پیکار کرّامی و مشبّهی با معتقدان تنزیه که در صورتهای مختلف و با نامهای گوناگون در خلال حوادث جلوه‌گر شده، چه مقدار بی گناهان را به کشتن داده و چه شمار خاندانها را برباد داده است. براثر تحولات اجتماعی و سیاسی، هرچند سال یکبار، قدرت به دست یکی از این فرقه‌ها می افتاد و آن فرقه تا آنجا که در توان داشت به انتقام جویی از فرقه‌های دیگر می پرداخت و با انتقال قدرت به دست گروه دیگر خود مورد هجوم حریفان قرار می گرفت و تاوان سختگیری ها و تعصب های خویش را می پرداخت[۲].» و در متن چنین زمانه‌ای است که ابوسعید ندای وحدت سر می دهد.

پیام ابوسعید

خوانندهٔ هوشمند حق دارد بپرسد خواندن کتابی چون اسرار التّوحید که نهصد بهار و خزان برآن گذشته است، انسان امروز را به چه کار می آید و کدام گره را از عقده‌های روانی و اجتماعی وی می گشاید؟ پاسخ این است که پیام انسانی ابوسعید برای همهٔ عصرها و نسلهاست و تا انسانیّت انسان مفهوم دارد پیام وی، نو، آموزنده و عبرت انگیز تواند بود. پیام ابوسعید دوری از ریا و با اخلاص زندگی کردن است. وی معتقد است همهٔ رنجهایی که انسان تحمّل می کند نتیجهٔ خودخواهی و ظاهرسازی اوست. همان چیزی که در تعبیر او «نفْس» خوانده می شود. وی بهشت و دوزخ انسان را همین «نفْس» می داند. پیام ابوسعید نفی خودخواهی و نفس پرستی است. نفسی که سرچشمهٔ همهٔ پلیدیهاست. آنهم نه از راه نفی زندگی و زیبائی های آن بلکه از طریق تهذیب و تربیت آن. باری، پیام ابوسعید درس انسان دوستی، خوش‌بینی، شادی، امید، ترك تعصّب، آزادگی، هوشیاری و روشن بینی است. پیام ابوسعید دیگران را برخود مقدّم داشتن است. راستی با حق و دوستی با خلق خداست. نویسندهٔ اسرار التوحید، این همه را نه در قالب کلماتی خشك و بیروح و به طریق پند و اندرز، بلکه در ضمن حکایتهایی شیرین، بیان و ابلاغ می کند.

در اسرار التوحید از کرامات و خوارق عادات ابوسعید نیز سخن رفته است. خواننده می تواند آنها را نادیده انگارد و از کنار آنها به آسانی بگذرد. امّا آنچه اسرار التوحید را جان و جلوه و جمال می بخشد، حکایتهایی است که حاوی جوهر

آموزشهایی انسانی ابوسعید است. ابوسعید نه تنها با مسلمانان و همکیشان خود که با تمامی خلق خدا بر سر مهر است. عاشق است بر همه عالم که همه عالم از اوست. مهربانی ابوسعید شامل است و فراگیر. با زنان و کودکان و حیوانات، با مطرودان و راندگان جامعه نیز به مهر و مردمی رفتار می کند. برای او قلب، ملاك کارهاست و راحت رساندن به خلق را نزدیکترین راه رسیدن به خدا می داند:

شیخ را گفتند: «فلان کس برروی آب می رود.» گفت: «سهل است، بزغی و صعوه‌ای نیز برود.» گفتند: «فلان کس در هوا می پرد.» گفت: «مگسی وزغنه‌ای می پرد.» گفتند: «فلان کس در یك لحظه از شهری به شهری می شود.» شیخ گفت: «شیطان نیز در یك نفس از مشرق به مغرب می شود. این چنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد، آن بُوَدْ که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یك لحظه، به دل، از خدای غافل نباشد[3].»

با اقلیتهای مذهبی، رفتاری انسانی، آزاد اندیشانه و بی تعصب دارد:

روزی شیخ ما ابوسعید، قدس الله روحهُ العزیز، در نیشابور بر نشسته بود و با جمع جایی می شد. به در کلیسا رسید. اتفاق را روز یکشنبه بود و ترسایان جمله در کلیسا جمع بودند. جماعتی گفتند: «ای شیخ! ایشان را تُرا می باید که ببینند.» شیخ، حالی، پای بگردانید. چون در رفت و جمع در خدمت شیخ در رفتند، همه ترسایان پیش شیخ باز آمدند و خدمت کردند. چون شیخ و جمع بنشستند، ترسایان، به حرمت پیش شیخ بایستادند و بسیار بگریستند و تضرع کردند و حالت‌ها پدید آمد. مقریان با شیخ بودند. یکی گفت: «ای شیخ! دستوری هست تا آیتی بخوانند؟» شیخ گفت: «بباید خواند.» مُقریان قرآن برخواندند. آن جماعت، همه از دست بشدند و نعره‌ها زدند و زاری بسیاری کردند و همه جمع را حالت‌ها پدید آمد. چون به جای خویش باز آمدند، شیخ برخاست و بیرون آمد یکی گفت: «اگر شیخ اشارت کردی، همه زنّارها باز کردندی.» شیخ ما گفت: «ماشان ورنبسته بودیم تا باز گشاییم[4].»

معنی تصوف را درشت ستانیدن و نرم پس دادن می داند و آن را در تمثیلی زیبا باز می نماید:

یك روز شیخ ما با جمعی صوفیان به دَرِ آسیایی رسید. اسب بازداشت و

ساعتی توقف کرد. پس می گفت: می دانید که این آسیا چه می گوید؟ می گوید: «تصوف این است که من در آنم: درشت می ستانی و نرم باز می دهی و گرد خود طواف می کنی. سفر در خود می کنی تا هرچه نباید از خود دور کنی، نه در عالم تا زمین به زیر پای باز گذاری.» همه جمع را وقت خوش گشت[5].

ابوسعید در نفی خودخواهی و تحقیر و تخفیف نَفْس و آموزش آن به دیگران چیره دست و استاد است:

روزی شیخ ما قدس الله روحهُ العزیز در نیشابور به تعزیتی می شد. مُعرّفان پیش شیخ باز آمدند و خواستند که آواز دهند ـ چنانكِ رسم ایشان بود ـ و القاب برشمرند. چون شیخ را بدیدند فرو ماندند و ندانستند که چه گویند. از مریدان شیخ پرسیدند که «شیخ را چه لقب گوییم؟» شیخ آن فروماندگی دریشان بدید. گفت: «در روید و آواز دهید که هیچکس بن هیچکس را راه دهید.» مُعرِّفان در رفتند و به حکم اشارت شیخ آواز دادند که هیچکس بن هیچکس را راه دهید، همه بزرگان سر برآوردند. شیخ را دیدند که می آمد. همه را وقت خوش گشت و بگریستند[6].

*

شیخ ما روزی در نیشابور به محلّه‌ای می گذشت. کنّاسان، چاه مَبْرز پاك می کردند و آن نجاست به خیك می آوردند و در گوی می ریختند. صوفیان چون آنجا رسیدند خویشتن را فراهم گرفتند و بینی بگرفتند و می گریختند. شیخ ایشان را بخواند و گفت: این نجاست به زفان حال با ما سخنی می گوید. می گوید: «ما آن طعام های بالذّتیم و خوشبوی که شماسیم و زر بر ما می فشاندید و جانها از بهر ما نثار می کردید و هر سختی و مشقت که از آن حکایت نتوان کرد در راه بدست آوردن ما تحمل می کردید به یك شب که با شما صحبت داشتیم به رنگ شما شدیم از ما به چه سبب می گریزید و بینی فرا می گیرید که ما رنگ و بوی درون شماایم.» چون شیخ این سخن بگفت، فریاد از جمع برآمد و بسیار بگریستند و حالت ها رفت[7].

*

کتاب اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید زندگی نامهٔ عارف بزرگ و انسان نمونهٔ تاریخ فرهنگ ایران است. امّا این کتاب تنها زندگی نامهٔ ابوسعید نیست. بلکه یکی از برجسته‌ترین منابع تاریخ تصوف ایران ویکی از مهم ترین اسناد تاریخ اجتماعی وطن ما بشمار می رود. مؤلف کتاب محمدبن منور، از احفاد

ابوسعید ابوالخیر است و سلسله نسب او به سه واسطه به ابوسعید می رسد. تولد وی به احتمال قریب به یقین اوایل قرن ششم هجری است. نسخه‌ای که اساس کار استاد شفیعی قرار گرفته، در ۷۰۱ کتابت شده و با چندین نسخهٔ معتبر دیگر نیز مطابقه و مقابله شده است. کتاب دارای ارزش عرفانی، ادبی، زبان شناختی، تاریخی، جغرافیایی و جغرافیای تاریخی است. اسرار التوحید یکی از شاهکارهای نثر فارسی است. نثری که به سادگی و پختگی شهره است. باری به گفتهٔ استاد دکتر شفیعی: «در این چاپ علاوه بر فراهم آوردن متنی درست و مضبوط تمام مشکلات و مسائلی که برای خواننده ممکن است پیش آید توضیح داده شده است از ترجمهٔ عبارات عربی گرفته تا توضیح لغات و اصطلاحات تا تحقیق در هویّت تاریخی افراد یا موقع جغرافیایی اماکن و منشاء اقوال بوسعید و سرچشمه‌های داستانها و قصص کتاب و تحقیق در منابع اقوال مشایخ توضیح در باب اسناد احادیث و روایات».[۸]

باری، کتاب اسرار التوحید به همت دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی استاد دانشمند دانشگاه تهران چاپ و منتشر شده است. چاپ اخیر اسرار التوحید پژوهشی است درخشان که حاصل بیست و دو سال کار مداوم استاد شفیعی است. متن اسرار التوحید فقط ۳۸۶ صفحه است و باقی کتاب یعنی ۹۱۶ صفحهٔ دیگر شامل مقدّمه و تعلیقات کتاب است. نگاهی به فهرست مطالب کتاب، ژرفای کار و میزان رنجی را که استاد شفیعی برخود هموار کرده‌اند به روشنی نشان می دهد. استاد شفیعی چندین جا که به مشکلی برخورده‌اند و راهِ حلّی برای آن نیافته‌اند متذکر شده‌اند و از سر فروتنی از ارباب فضل و دانش ـ در روشن کردن تاریکیهای متن اسرار التوحید یاری خواسته‌اند. سعیشان مشکور، عمرشان دراز و فیضشان مُستدام باد.

⁂ پی نوشتها و مآخذ:

۱. تاریخ غزنویان ادموند کلیفورد باسورث. ترجمهٔ حسن انوشه. تهران، امیرکبیر، ج اول، ۱۳۶۲، ص ۵۷.
۲. اسرار التوزحید چاپ آگاه ج اول ص هشتاد و یك.
۳. همان، ص ۱۹۹.
۴. همان، ص ۲۱۰.
۵. همان، ص ۲۷۴.
۶. همان، ص ۲۶۵.
۷. همان، ص ۲۶۵ ـ ۲۶۶.
۸. همان، ص دویست و بیست و یك (دو) دو.

۲۸

دانشنامهٔ سیاسی

حجّت الله اصیل

دانشنامهٔ سیاسی، داریوش آشوری. تهران، سهروردی و مروارید، ۱۳۶۶.

دانشنامهٔ سیاسی، مشتمل بر اصطلاحات سیاست عملی و نظری، ادامهٔ فرهنگ سیاسی است که آن نیز به قلم مؤلف همین کتاب در سال ۱۳۴۵ انتشار یافت و با اقبال علاقه‌مندان رو به رو و چند بار تجدید چاپ شد. در جامعهٔ ما فرهنگ نویسی به شیوهٔ سنتی پیشینه‌ای دراز دارد، اما در رشته‌های گونه‌گون دانشهای نو و در شکل نوین فرهنگ نویسی کمبودها فراوان و چشمگیر است و در علم سیاست هم که خود دانشی نوپاست، این کمبود احساس می شود. فرهنگ سیاسی برای جبران این کمبود در زمان خود کوششی موفق بود و پیش از انتشار و پس از انتشار آن، چند کتاب در این زمینه انتشار یافت، اما هیچ یك از آنها ظاهراً موفقیت این کتاب را نداشت.

دانشنامهٔ سیاسی در واقع تکامل یافتهٔ فرهنگ سیاسی است و شمار مدَخلهای آن حدوداً پنجاه درصد بیشتر است. برخی از مدخلهای فرهنگ سیاسی حذف شده و در دانشنامه نیامده است و بسیاری از مدخلها مشروحتر شده است. سه مدخل

مارکسیسم و لیبرالیسم و صهیونیسم نمونهٔ مدخلهایی است که افزون بر شرح، بیشتر از حیث معنی و مضمون نیز دقیق تر بیان شده‌اند و مطالب تازه‌تری دربارهٔ آنها آمده است. مارکسیسم که در فرهنگ سیاسی "فلسفهٔ تاریخ و نظریهٔ سیاسی و اقتصادی کارل مارکس" معرفی شده بود، در دانشنامهٔ سیاسی، صورت واقع بینانه‌تری یافته و نویسنده، تطورات و تحولات آن را در نظر گرفته است: "مارکسیسم نظریه‌ای در باب چگونگی تحول زندگی اجتماعی - تاریخی انسان و قانونهای حاکم بر آن" است. تأثیر و نقش انگلس و نیز پیروان مارکس را در روسیه در پرورش و "پرکردن خلاءهای آن و قالب گیری به صورت یك دستگاه جامع نظری" بر شمرده است. از سرچشمه‌های اندیشهٔ مارکس و نظریهٔ مارکسیسم، مثلاً از هگل و فوئر باخ وسوسیالیسم فرانسوی و ریکاردو و اقتصاددانان انگلیسی نام برده است. نویسنده، تحولات بعدی مارکسیسم و جناح بندهای درونی آن را شرح داده و از دگرگونیهایی در این نظریه همچون "سوسیالیسم دموکراتیك" و "بازنگرشگری" (تجدیدنظر طلبی) و چپ نو و مارکسیسم نو سخن گفته است. بدین سان به جای اینکه مارکسیسم را پدیده‌ای مجرد در اندیشهٔ مارکس بداند (که در فرهنگ سیاسی تا حدی چنین بود) آن را نظریه‌ای معرفی کرده که در بستر تاریخی خود، دگرگونیها پذیرفته است و آنچه اکنون مارکسیسم شناخته می شود حاصل تحولات و تطورات تاریخی است که با اندیشهٔ پایه‌گذار آن تفاوت دارد.

دربارهٔ لیبرالیسم (آزادیخواهی) نیز بحثی گسترده دارد و از ریشه‌ها و سرچشمه‌های آن و رویدادهای تاریخی و جنبشهای فکری و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی که به رشد و گسترش و شکل گیری آن کمك کرده یاد کرده است. بدین سان از جنبش بارونهای انگلیسی و امضای منشور بزرگ در ۱۲۱۵ میلادی که به محدود شدن اختیارات شاه انگلستان انجامید به عنوان زمینهٔ تاریخی و از اندیشه‌های جان لاك به عنوان زمینه و آغاز فلسفی لیبرالیسم یاد کرده، از تأثیر نوزایی (رنساس) و جنبش اصلاح دینی، از جنگهایی که در بنیاد نظام زمینداری سستی افکنده، از پیدایی سوداگران شهری و کشفهای علمی و شیوهٔ نوین زندگی و دگرگونی در اندیشه‌ها به عنوان عوامل مؤثر در شکل گیری لیبرالیسم یاد کرده است. همچنین تحولات لیبرالیسم را در سده‌های هجده و نوزده بر شمرده و آن را تا به روزگار ما پی گرفته است و فشار نیروهای جدید را که لیبرالها را به بازنگری در آیین

خود و پذیرش نظارت دولت تا حدودی واداشت، شرح داده است. اما از بحران اقتصادی سالهای ۱۹۲۹ به بعد و از نظریهٔ جان مینیارد کینز اقتصاددان انگلیسی که برای جلوگیری از فروپاشیدن مبانی نظریهٔ سیاسی ـ اقتصادی لیبرالیسم پذیرفته و به کار بسته شد یادی نکرده است.

دربارهٔ صهیونیسم نیز، بحث کتاب از آنچه در فرهنگ سیاسی آمده بود گسترده‌تر و دقیقتر است، بویژه از ماجرای دریفوس که در برانگیختن پیشروان صهیونیسم مؤثر بوده یاد شده و این نکتهٔ مهم که فکر گزینش فلسطین به عنوان تنها جایگاه ممکن یهودیان از حییم وایزمن بوده است نه از هرتسل در دانشنامه ذکر شده است. همچنین جنگ صهیونیستها با اعراب و تصرف زمینهای آنان و **کشتار** فلسطینیان و مبارزهٔ متقابل اینان و اینکه اعراب و مسلمانان و کشورهای جهان سوم صهیونیسم را "مترادف با تجاوزگری و امپریالیسم" می دانند و اسرائیل را متحد غرب در خاور میانه به شمار می آورند، از مطالبی است که جای خالی شان در فرهنگ سیاسی نمایان است. اینها نمونهٔ مطالب گوناگونی است که با توجه با تغییرات و تفصیلات بسیار حتی ساخت و بافت نوشته را تغییر داده و به دانشنامهٔ سیاسی بر سلف خود، رجحان بی چون و چرا بخشیده است.

از ویژگیهای دیگر کتاب، گرایش نویسندهٔ آن به کاربرد واژگان فارسی است. آشوری دربارهٔ زبان فارسی بویژه به عنوان زبان علم، پژوهنده‌ای کوشاست و حاصل پژوهشهایش به صورت مقاله‌ها و سخنرانیها انتشار یافته است که در آنها گرایش آرام و سنجیدهٔ وی به کاربرد واژگان فارسی و نیز بهره‌گیری از پیشوندها و پسوندها آشکار است و این گرایش را در ترجمهٔ آرمانشهر [= یوتوپیا] اثر تامس مور بخوبی نشان داده است. در دانشنامهٔ سیاسی نمونه‌های فراوانی از واژگان فارسی می بینیم که در ادبیات سیاسی و علوم اجتماعی تقریباً تازه می نمایند. این شیوه را چه بسا برخی، پسندیده ندانند، اما به اعتقاد ما در افزایش توانمندی نثر فارسی و پیدایی زبانی علمی اثری نیکو خواهد داشت.

اینک نمونه‌هایی از این گونه واژه‌ها:

تراز وحشت = تعادل وحشت

ترازمندی نیروها = تعادل قوا

فن سالاری = تکنوکراسی

دژ سالاری	= جباریت = Tyranny
خدایگان سالاری	= دسپوتیزم = استبداد
دولت بهین دوست	= دولت کاملة الوداد
مهان سالاری	= اریستوکراسی = حکومت اشراف
سرآمدان	= گزیدگان = الیت‌ها
سرور ستیزی	= آنارشیسم
یزدان سالاری	= حکومت الهی = تئوکراسی
دریا بندان	= محاصرهٔ دریایی

اگرچه دژ سالاری با توجه به معنی "دژ" معنی Tyranny یا جباریت را به مفهوم کهن آن می رساند، اما چون در این گونه حکومت، حاکم قدرت سیاسی را با زور قبضه می کند و بازور و ستم نیز فرمان می راند، "زور سالاری" که با معنی جباریت نیز منطبق است، شاید متناسب‌تر باشد و نیز خودکامگی را به جای خدایگان سالاری در برگردان دسپوتیزم مناسب‌تر می دانیم زیرا اگرچه خدایگان به معنی پادشاه و صاحب بزرگ (فرهنگ معین) است ولی معنی حاکم مستبد را که بدون محدودیت قانونی و عرفی فرمانروایی می کند بدرستی نمی رساند.

از آنجا که سیاست به موازات زندگی سیاسی انسان، در پویش و دگرگونی مدام است، واژگان و مفاهیم آن نیز تغییر می پذیرد و پیوسته در معرض خلق شدن، کهنه شدن و دگرگون شدنند و نیز تداخل مرزها در علوم سیاسی و اقتصاد و جامعه شناسی و حقوق. . . واقعیتی انکارناپذیر است، از این رو، نویسندهٔ فرهنگ سیاسی در این فراگرد با دشواریهایی روبروست. چه بسا مفاهیمی از دسترس او دور بماند یا در گزینش واژه و اصطلاحی به دلیل اینکه آنرا در قلمرو دانش دیگری می داند دچار تردید شود.

در دانشنامهٔ سیاسی نیز به رغم اینکه کتاب در قیاس با فرهنگهای مشابه خود غنی و پر بار است، هنوز جای واژگان و اصطلاحات چندی خالی است.

اینک چند نمونه:

Anti-Clerical (ضدیت با نفوذ کلیسای کاتولیك در سیاست)

Bureaucratic State (دولت دیوانسالار)

Centralization	(تمرکز)
Civil Rights	(حقوق اساسی فرد شامل حقوق فردی و سیاسی)
Cuban Missile Crisis	(بحران موشکی کوبا)
Single Party System	(نظام یك حزبی)
Public Interest	(سود همگانی)
New Deal	(برنامهٔ جدید)
Pressure Groups	(گروههای فشار)

دانشنامهٔ سیاسی روی هم رفته اثری است ارزشمند و زبان روشن و روش علمی نویسنده‌اش، آن را برای پژوهنده و خواننده دلپذیر و خواندنی ساخته است.

۲۹

مدل و صورت منطقی:
ملاحظاتی دربارهٔ قاعده عکس مستوی

ح. وحید

اشاره:
آنچه در ذیل می خوانید نقدی است بر مقالهٔ مفهوم صورت در منطق جدید نوشتهٔ دکتر ضیاء موحّد که در فرهنگ، کتاب اول (ص ۱۳۷ - ۱۵۰) چاپ شد. چون فاصلهٔ انتشار کتابهای فرهنگ قدری زیاد است، نقد قبل از مرحله چاپ به همکار محترم آقای دکتر موحّد داده شد. لذا جواب اشکالات و ایرادات آن نیز در همین شماره خواهد آمد. آقای وحید پس از مطالعهٔ این جواب، پی نوشتها را به مقالهٔ خود افزوده‌اند.

مقدمه: این نکته به همگان معلوم است که در تعریف اعتبار یك استنتاج (Deduction) می توان از دو ملاك كمك گرفت. یکی صرفاً با نحو (Syntax) و قواعد استنتاج سروکار دارد و دیگری با معنا (Semantics). فرض کنید می خواهیم ببینیم آیا جملهٔ C از مجموعهٔ جملات Σ نتیجه می شود یا خیر. به تعبیر دیگر آیا استنتاج $\frac{\Sigma}{C}$ معتبر است یا نه:

۱ـ ملاك نحوی: استنتاج $\frac{\Sigma}{C}$ (در زبان L) معتبر است در صورتی که C از مقدمات Σ و اکسیومهای L ـ اگر وجود داشته باشند ـ و قواعد استنتاج آن قابل نتیجه باشد ـ آن را به این صورت نمایش می دهیم: $\Sigma \vdash C$

۲ـ ملاك معنایی (Semantic): استنتاج $\frac{\Sigma}{C}$، استنتاج معتبریست در صورتیکه غیر ممکن باشد که مقدمات قیاس (Σ) صادق بوده ولی نتیجهٔ آن (C) کاذب باشد ـ آنرا به این صورت نمایش می دهیم: $\Sigma \vDash C$

ملاك نحوی در واقع همان روشی است که در کتابهای مقدماتی منطق ارائه می شود. برای توضیح ملاك معنایی از مفهوم مدل (Model) استفاده می کنیم. اما قبل از پرداختن به توضیح معنای مدل لازم است توجه شود که قواعد استنتاج می باید هم درست (Sound) باشند و هم کامل (Complete). یعنی باید اثبات کنیم که، از یك طرف، کلیهٔ جملات قابل استنتاج تئوریمان توتولوژی بوده (Soundness Theorem) و از طرف دیگر همهٔ توتولوژیها قابل اثبات هستند (Completeness Theorem)، به تعبیر دیگر باید نشان دهیم مفاهیم صدق (Truth) و نتیجه‌پذیری (derivability) متحّدالمصداقند (coextensive) یا $\Sigma \vDash C \leftrightarrow \Sigma \vdash C$. این معنا برای اولین بار توسط امیل پست (E. Post) برای منطق گزاره‌ها اثبات شد. از جمله نتایج فرعی کار پست، کشف روش تصمیم گیری ((decision Procedure) برای قضایای منطق گزاره‌ها بود یعنی روشی کاملاً اتوماتیك که با استفاده از آن بتوان پس از چند عمل محدود روی یك جمله مشخص کرد که آیا جملهٔ مذکور قابل اثبات است یا خیر. چند سال بعد گودل قضیه تمامیت (Completeness) را برای تئوریهای قیاسی مبتنی بر منطق محمولات درجهٔ اول اثبات کرد. اثبات گودل، برخلاف پست، به کشف روش تصمیم گیری برای مجموعهٔ جملات درجهٔ اول معتبر منطقی منجر نشد. برای این کار نیاز به توسعهٔ مفهوم جدیدی بود که بعداً تئوری توابع بازگشتی (Recursive Function Theory) خوانده شد. در حقیقت منطق محمولات فاقد روش تضمیم گیریست. هیچ روشی (به معنائی که گفته شد) برای یافتن اثبات (Proof) یا مورد نقض (Counter example) وجود ندارد. اگر موفق نشدیم جمله‌ای را اثبات کنیم دلیلش می تواند یا ناشی از ضعف ما در منطق باشد و یا اینکه اساساً «اثبات»ی وجود ندارد. پس از این اشارات کوتاه برمی گردیم به توضیح معنای «مدل»:

برای پرهیز از بعضی پیچیدگیها، زبان بسیار ساده‌ای از منطق محمولات را انتخاب

می کنیم که مطابق معمول دارای حروف محمولی (Q،p و غیر آنها) حروف تابع (f و g و غیرآنها) ، متغیرها ، ثوابت، ادات ربط ، سور کلی (∀) بوده و گرامر یا نحو مرسوم را نیز داراست . اما یك زبان صوری به خودی خود فاقد معناست چون تنها مجموعه‌ای از علامات ، فرمولها ، قواعد استنتاج و غیر هم است . معمولاً ما زبان را برای سخن گفتن دربارهٔ چیزی بکار می گیریم . بنابراین مجموعه‌ای از اشیاء (به معنای اعم آن) لازم داریم که دربارهٔشان سخن بگوئیم . اینجاست که پای تفسیر (Interpretation) زبان بمیان می آید . هنر تفسیر کردن جملات (مثلاً ریاضی) مسبوق به جدائی قاطع میان «زبان» و «عالم» (Universe) در بردارندهٔ ذوات و اشیاء است . در حالی که عناصر زبان عبارتند از علامات یا رشته‌ای از علامات ، عناصر عالم ریاضی عبارتند از اعداد ، مجموعه‌ها ، توابع و الخ . ساختمان کلی یك تفسیر (یا مدل) A از قرار ذیل است : لازم به توضیح است که به منظور سادگی بیان همهٔ پیچیدگیهای فنی به کنار نهاده شده است :

$$A = < D ; \{\bar{P}_i , i \in I\} , \{ \bar{f}_j , j \in J\} ; \{\bar{a}_k , k \in K\} >$$

D یك مجموعهٔ غیر تهی ست و آن را حوزهٔ (Domain) تفسیر یا مدل می خوانند .

بازاء هر i ، اگر Pi یك حرف معمولی باشد ، $\bar{P}i$ یك حرف نسبی (relation letter) روی D می باشد یعنی $\bar{P}i \subseteq D$

بازاء هر j ، اگر $\bar{f}_j$ یك حرف تابع باشد ، $\bar{f}j$ عبارتست از : $\bar{f}j: D^n \to D$

بازاء هر $\bar{a}_k$ a_k متعلق به D می باشد .

باید کاملاً توجه داشت که مامی باید از عناصری که حوزهٔ مدل را تشکیل می دهند ، کاملاً اطلاع داشته باشیم . باید بدانیم حوزهٔ تفسیرمان چه نوع عناصری را شامل می شود . برای مثال در مدل $< \mathbb{N}, \leqslant, +, 0 >$ ، حوزه مدل شامل اعداد طبیعی ، محمولش کوچکتر یا مساوی ، تابع «جمع» و عنصر مشخص عدد صفر است . باز هم تأکید می کنم که باید بدانیم عناصر حوزهٔ مدل از چه سنخ هستند . در مدل فوق همگی از اعداد طبیعی بوده و در نتیجه می توانیم کاملاً مطمئن باشیم که $\sqrt{2}$ در میان آنها نخواهد بود .

اکنون می توانیم به تعریف مفهوم صدق (Truth) برای جملات زبان‌مان بپردازیم .

برای سهولت امر تابع سنجشی V (Valuation Function) را به قرار ذیل تعریف می کنیم :

تابع سنجش V عبارتست از تابعی که ترمهای زبان (T) (کوچکترین مجموعه‌ای که شامل همه متغیرها، ثوابت و همچنین ترمهای به فرم $f(t_1,\ldots,t_n)$ باشد) را به عناصر حوزه مدل مربوط کند، یعنی :

$V : T \rightarrow D$

$V(a) = \bar{a}$ بازاء هر ثابت a .

$V(f(t_1,\ldots,t_n)) = \bar{f}(V(t_1),\ldots V(t_n))$

با در دست داشتن تابع فوق می توانیم مفهوم «صدق یا حقیقت» را برای زبانمان تعریف کنیم. لکن به دلایلی که جایش در این بحث نیست ابتدا مفهوم «ارضا کردن» (Satiofaction) را تعریف می کنیم.

تعریف : تابع سنجش V در تفسیر A ، فرمول ∅ را بر مبنای قواعد زیر ارضا (Satisfy) می کند :

V - I ، $P(t_1,\ldots,t_n)$ را تصدیق می کند اگر و فقط اگر $(V(t_1,\ldots,V(t_n))$ متعلق به نسبت $\bar{P}$ باشد.

V - II ، ∅۶ را تصدیق می کند اگر و فقط اگر ∅V را تصدیق نکند.

V - III ، $\psi \rightarrow \varnothing$ را تصدیق می کند اگر و فقط اگر V ، ∅ را تصدیق نکند یا ψ را تصدیق کند.

V-IV ، A x∅ را تصدیق می کند اگر و فقط اگر هر تابع سنجشی دیگری (w) که معادل ـ x با V است، ∅ را تصدیق کند.

تعریف : W معادل ـ x با V است اگر برای کلیهٔ متغیرهای Y ≠ x ، w (y) = V (y) .

حال مفهوم «حقیقت یا صدق» (Truth) را می توانیم به کمك مفهوم «ارضا کردن» تعریف کنیم :

∅ در تفسیر (مدل) A صادق (truth) است در صورتی که کلیهٔ توابع سنجشی در A آن را ارضا (Satisfy) کنند.

این همان نظریهٔ تارسکی برای تعریف «صدق یا حقیقت» است (همچنانکه اشاره شد به منظور سادگی بیان پیچیدگیهای فنی به کنار نهاده شده است). اکنون تعریف. معنایی از «اعتبار» را می توان به کمك مفاهیم مدل (تفسیر) و حقیقت

(truth) اینچنین نیز بیان کرد :

$\frac{\Sigma}{C}$ استنتاجی معتبر است مشروط بر اینکه مدلی یافت نشود که Σ در آن صادق ولی C کاذب باشد .

به تعبیر دیگر اگر مدلی یافتیم که مقدمات استنتاج (Σ) در آن صادق ولی نتیجه (C) کاذب بود میتوان مطمئن شد که استنتاج مذکور معتبر نیست .

و اما موضوع اصلی این نوشتار :

آقای ضیاء موحد در مجلهٔ فرهنگ ـ کتاب اول ـ مقاله‌ای تحت عنوان «**مفهوم صورت در منطق جدید**» به طرح نکاتی دربارهٔ اعتبار قیاسات و فرم منطقی آنها می پردازند که در مواردی اشتباه و در موارد دیگر حداقل مبهم می باشد . قبلاً بگویم که من با اکثر نتایج مقاله‌شان موافقم . ایراد من به براهینی است که برآن نتایج اقامه شده است .

۱ـ ایشان ابتدا به طرح یکی از مسائلی که به گمانشان از موارد اختلاف میان منطق سنتی و معاصر است می پردازند و ریشهٔ آن را نیز در عدم توجه منطق سنتی به فرم منطقی قضایا می دانند . نکته‌ای که منطق جدید کاملاً مراعات کرده است . از نتایج این عدم توجه ، خلط میان مباحث معنایی (سمانتیك) و صوری‌ست . مورد بخصوصی که در آن مقاله مطرح شده است «قاعدهٔ عکس مستوی» است . اینکه آیا می توان از قضیهٔ (۱) : «هر B , A است» قضیه (۲) : بعضی B ها A هستند» را نتیجه کرد یا خیر . منطق سنتی مدّعیست قاعدهٔ عکس مستوی قاعده‌ای معتبر است . آقای موحد این ادعا را مردود می دانند و دلایل ذیل را اقامه می کنند :

و اما دلیل اصلی بر رد این قاعده : اگر بنابر قاعده عکس مستوی (۲) نتیجه منطقی (۱) باشد بنابر کلیت قاعده‌های منطقی باید بتوان از هر موجب کلی صادق یك موجب جزئی صادق نتیجه گرفت . اکنون به مثال زیر توجه کنید : می دانیم که (۳) : «هر اصفهانی ساکن در قطب شمال ایرانی است» جمله صادقی است . بنابراین جمله پائین هم که بنابر (۲) نتیجه منطقی آن است باید صادق باشد : (۴) : «بعضی ایرانیها اصفهانی ساکن در قطب شمال هستند» . ولی آیا (۴) صادق است؟ هر فارسی زبانی تصدیق می کند که (۳) صادق ولی (۴) صدقش محرز نیست :

سپس اضافه می کنند که بنابر تحلیل منطق جدید:

(۳) یك قضیه شرطی است که نتیجتاً برای صدقش نیاز به وجود موضوعش ندارد ولی قضیه (۴) قضیه‌ای وجودی است و با توجه به مثال یاد شده همین یك نتیجه نادرست قاعدهٔ عکس مستوی را از کلیت می اندازد.

بنابراین منطق دانان سنتی اشتباه کرده‌اند، اما این قبیل اشتباهات از کجا می تواند ناشی شده باشد؟ تحلیل ایشان از این قرار است:

بسیاری از منطق‌دانان سنتی، ضمن تصدیق وجودی بودن قضیه‌های جزئی می گویند: درست است که گفتیم از هر موجب کلی می توان یك موجب جزئی استنتاج کرد اما این درجا نیست که بدانیم موضوع، افراد موجودی هم دارد و از این رو قضییه‌های حملی را به اعتبار چگونگی وجود موضوع یا افراد موضوع به حقیقی، خارجی و ذهنی تقسیم می کنند و استنتاج موجب جزئی از کلی را تنها در قضیه‌های خارجی که افراد موضوع وجود خارجی دارند مسلم می دانند.

آنگاه اعتراض می کنند که:

می بینید که دوباره در یك بحث صوری پای تعبیرهای معنایی به میان کشیده شد. . . ما جمله‌ای داریم با ساختار صوری: «هر B،A است»، و می خواهیم بدانیم که بنابر قاعده‌های صوری منطق آیا از این جمله می توان «بعضی B ها A هستند» را نتیجه گرفت یا نه؟ اینکه A ذهنی ست یا خارجی یا حقیقی به ارتباطی با ساختار صوری این جمله دارد؟.

نقد:

من با ادعای ایشان که (۲) را از (۱) نمی توان نتیجه گرفت موافقت تام دارم اما هم دلیل و هم تحلیل ایشان، به گمان من، کاملاً نادرست می باشد. ابتدا از دلیل شان بر عدم اعتبار قاعدهٔ عکس مستوی شروع می کنیم:

الف) هم چنانکه در ابتدای این مقاله در مورد تعیین اعتبار یك استنتاج گفته شد ما دو ملاك نحوی و معنایی در اختیار داریم. اینجا می خواهیم اعتبار یا عدم اعتبار

$\frac{\text{(۱) هر A، B است.}}{\text{(۲) بعضی Bها، A هستند.}}$ را تعیین کنیم. از آنجا که روی سخن با آن دسته از منطق دانانی است که (۲) را یك قضیهٔ وجودی (ثنائیه) می دانند، «بعضی B ها A هستند به لحاظ منطقی همان فرمی را دارد که بعضی A ها B هستند» یعنی $\exists x(Px \wedge Qx)$ فرم منطقی (۱) نیز عبارتست از: $(\forall x)(Px \to Qx)$. بنابر این سؤال به این بر می گردد که آیا استنتاج $(\forall x)(Px \to Qx) \nvdash (\exists x)(Px \wedge Qx)$ معتبراست یا نه. برای تعیین اعتبار می توان به هردو طریقه نحوی و معنایی عمل کرد. آقای موحد دومی را اختیار می کنند و می کوشند تا موردی نقضی (Counterexample) برای آن پیدا کنند. این مورد نقض را می توان به کمك مفاهیمی که توضیح دادیم به این صورت نیز بیان کرد:

ایشان مدلی یافته اند $A = \langle D, \bar{P}, \bar{Q} \rangle$ که (۱) در آن صادق ولی (۲) کاذب است. حوزهٔ این مدل عبارتست از {ساکنین قطب شمال} = D و اصفهانی = $\bar{P}$ و ایرانی = $\bar{Q}$. مطابق سمانتیك تارسکی (۱) : $(\forall x)(Px \to Qx)$ در این مدل صادق است اما (۲) : $\exists x(Px \wedge Qx)$ چطور؟آقای موحد می گویند: «آنچه مسلم است صدقش محرز نیست»! خیلی عجیب است. اگر صدقش محرز نیست شما به چه دلیل می گوئید که استنتاج معتبر نیست؟ شاید واقعاً یك اصفهانی ایرانی هم اکنون در قطب شمال ساکن باشد؟ اگر تحلیل شما درست باشد منطق علمی،تجربی خواهد شد ومانند سایر علوم تجربی دیگر برای اثبات ادعاهایش نیاز به تحقیق تجربی خواهد داشت.

شاید آقای موحد در جواب بگویند برهان ایشان هنوز هم به قوت خودش باقی است، چون قاعدهٔ عکس مستوی «حافظ یقین» نیست یعنی در حالیکه ما به (۳) یقین داریم ولی در مورد (۴) دچار تردید هستیم. در حالی که قواعد منطقی باید صدق و یقین را از مقدمات به نتیجه منتقل کنند (Truth preserving) و همین نقیصه برای ردّ قاعدهٔ عکس مستوی کافی است.

امّا این پاسخ هم مبتنی بر مغالطه است. درست است که قواعد منطقی باید حافظ صدق و یقین باشند ولی «یقین» در اینجا «یقین منطقی» است در حالی که «یقین» موردنظر مستشکل «یقین» به معنای معرفتی (اپستیمیك) آن است یعنی «تا آنجا که ما می دانیم چنین و چنان است». برای توضیح مطلب مدل دیگری شبیه به مدل فوق در نظر می گیریم: سنگین = $\bar{Q}$ و طلایی = $\bar{P}$ و {کوهها} = D در این مدل (۱) : $(\forall x)(Px \to Qx)$ و (۲) : $(\exists x)(Px \wedge Qx)$ به ترتیب چنین تفسیر می شوند: (۱) «هر

کوه طلائی» سنگین است و (۲) : «بعضی کوههای طلا سنگینند». واضح است که (۱) در این مدل صادق است ولی، بار دیگر، صدق (۲) محرز نیست. آیا کوهی از طلا واقعاً وجود دارد؟ برای روشنتر ساختن معانی منطقی و معرفتی «یقین» اجازه دهید به لسان میتولوژی یونانی سخن بگوئیم. فرض کنید یکی از خدایان یونانی به نام «نئوس» عهده‌دار و حافظ کوههاست و از نوع و کیفیت تك تك آنها اطلاع دارد و فرض کنید که واقعاً کوهی از طلا هم وجود دارد. این را نئوس می داند ولی ما از آن بی خبریم.

در اینصورت صدق (۲) برای نئوس کاملاً محرز است در حالی که برای ما اینچنین نیست. نتیجه چه خواهد بود؟ آیا باید گفت استنتاج مذکور برای نئوس معتبر است ولی برای ما نیست؟ آیا اعتبار یك قیاس امری نسبی است؟ حقیقت اینست که برهان ارائه شده از طرف آقای موحد برای رد قاعدهٔ عکس مستوی، در نهایت منجر به انحلال منطق به اپیستمولوژی و روانشناسی می شود.

اشکال دو مدل فوق اینست که فاقد اطلاعات کافی هستند. من در ابتدای مقاله تأکید کردم برای اینکه بتوانیم صدق یا کذب Σ و C در مدلمان به نحو قاطع تعیین کنیم باید دقیقاً بدانیم حوزهٔ مدلمان دارای چه عناصریست. نه اینکه با تمسك به محرز بودن یا نبودن صدق یك جمله، منطق را به اپیستمولوژی منحل کنیم.[۱]

در اینجا لازم است به نکتهٔ مهمی اشاره شود: مدلهای تجربی (به شرط کامل بودن) اگرچه به نحو شهودی (Intuitvely) می توانند عدم اعتبار استنتاج غیر معتبری را نشان دهند لکن آنچه که به طور قاطع عدم اعتبار یك استنتاج را می تواند معین کند مدلهای ریاضی ست. مفهوم «مدل»ی که در قضیهٔ (Completeness) گودل به کار گرفته می شود مفهومی ریاضی (Set-Theoratic) از مدل است تا تجربی. به این دلیل برای پرهیز از هرگونه خطا و ابهام ناشی از ورود مفروضات تجربی در استدلال، باید سراغ مدلهای ریاضی رفت. در حقیقت یافتن مدلی ریاضی برای رد استنتاج فوق از سهل ترین کارهاست. بدین قرار: $D = \{0, 1\}$, $\bar{P} = \varnothing, \bar{Q} = \{0\}$ حوزهٔ این مدل مرکب از دو عدد صفر و یك است و محمولهای Q , P نیز مطابق با قواعدی که ذکر آن گذشت از زیر مجموعه‌های D انتخـاب شده‌انـد. واضـح است که $(\forall x)(Px \rightarrow Qx)$ در این مدل صادق است زیرا نه صفر و نه یك هیچکدام متعلق به مجموعه تهی $\varnothing$ نیستند. از طرف دیگر $(\exists x)(Px \wedge Qx)$ در این مدل کاذب است چون در حالی که

صفر به $\bar{Q}$ تعلق دارد دیگر به $\bar{P}$ تعلق ندارد و ۱ هم که به هیچکدام تعلق ندارد. همچنانکه ملاحظه می شود ما در این مدل قادریم که صدق یا کذب نتیجه را به نحو قاطع تعیین کنیم، اینکه آیا عنصری در D وجود دارد که هم متعلق به $\bar{P}$ باشد و هم به $\bar{Q}$ و دیدیم که چنین عنصری وجود ندارد. هیچ جا صدق و کذب جمله‌ای را تابعی از معلوماتمان نساختیم. این استنتاج همانقدر برای ما بی اعتبار است که برای خدایان یونانی. قاعدهٔ عکس مستوی معتبر نیست.

حال برویم سراغ تحلیل ایشان.

ب) آقای موحد خطای منطق دانان سنتی را در خلط میان مباحث معنایی (سمانتیك) و صوری دانسته، می پرسند اینکه موضوع، افراد موجودی دارد یا ندارد «چه ارتباطی با ساختار صوری این جمله (۲) دارد؟» منظور ایشان از این سخن چیست؟ اگر منظور اینست که وجود افراد خارجی موضوع در «بعضی B ها، A هستند» ربطی به ساختار صوری این جمله ندارد، حرفشان کاملاً صحیح است چون صورت منطقی آن جمله یك چیز است و صدق و کذبش چیز دیگر. ولی آنچه بر من آشکار نیست، اینست که این سخن ایشان چه ارتباطی با بحث اعتبار یا عدم اعتبار استنتاج یاد شده دارد؟

برخلاف ادعای ایشان، این حکم منطق دانان سنتی که «استنتاج موجب جزئی را از کلی تنها در قضیه‌های خارجی که افراد موضوع وجود خارجی دارند مسلم می دانند» کاملاً موجه بوده و هیچ ارتباطی هم با خلط مباحث معنایی با چیز دیگری ندارد. در واقع اگر به مدل ریاضی ارائه شده در بالا دقت کنید خواهید دید که علت موفقیت مدل مذکور در اینست که مصداق (extension) محمول P تهی اختیار شده و با این کار صدق مقدمه و کذب نتیجه تضمین گردیده است. حال اگر ما ورود محمولات تهی مصداق را به زبانمان قدغن کنیم استنتاج مذکور همواره معتبر خواهد بود و این دقیقاً کاریست که منطق دانان سنتی کرده‌اند یعنی استنتاج موجب جزئی از کلی را تنها به قضیه‌های خارجی که افراد موضوع وجود خارجی دارند محدود نموده‌اند. و این حرکت علی الاصول فاقد اشکال است. تنها ایرادش اینست که سمانتیك و در نتیجه منطق جدیدی را وضع می کند ـ به این نکته دوباره باز خواهم گشت.

این که این قبیل تحدیدها علی الاصول فاقد اشکال است از توجه به حرکت

مشابه منطق دانان معاصر نسبت به حوزهٔ مدل معلوم می گردد. این استنتاج را در نظر بگیرید: $(\forall x)\,Fx \vdash (\exists x)\,Fx$. منطق دانان معاصر مایل نیستند این استنتاج را ـ با توجه به اعتبار شهودی آن ـ بی اعتبار بخوانند ولی واضح است که اگر ما حوزهٔ مدلمان را تهی اختیار کنیم، دیگر معتبر نخواهد بود. زیرا در حالی که $(\forall x)\,Fx$ همواره در آن صادق است $(\exists x)\,Fx$ همیشه کاذب است ـ بنا بفرض حوزه تهی اختیار شده. برای رفع این اشکال منطق دانان حوزه‌های تهی را در منطق قدغن می کنند (هاجز در «منطق»ش این فرض را هم نمی کند). به این ترتیب اشکال آقای موحد به منطق دانان معاصر باید همانقدر وارد باشد که به منطق دانان سنتی.

و اما برگردیم به پرسشی که رها کردیم: چه اتفاقی می افتد اگر محمولات تهی را از زبانمان خارج کنیم؟ پاسخ اینست که. منطق‌مان عوض می شود. در این منطق، برای مثال، $\exists x\,Fx$ همواره معتبر خواهد بود یعنی در آن می توانیم اثبات کنیم که «چیزی وجود دارد و آن چیز F است». در صورتی که در منطق محمولات درجه اول حداکثر می توانیم ثابت کنیم که $(\exists x)\,F\,x \vee (\exists x)\,\sim Fx$ یعنی «چیزی یا دارای F است یا نیست» و این فقط به ما می گوید که «چیزی وجود دارد» و این البته نتیجه‌ای طبیعی است چون فرض کرده‌ایم که مدلمان تهی نباشد. گفتن ندارد که قضیهٔ «چیزی وجود دارد» به لحاظ منطقی به مراتب ضعیفتر از قضیهٔ «چیزی F است» می باشد. منطق سنتی فرض می کند که هر محمولی حداقل باید دارای یك مصداق باشد. در نتیجه تنها راهی که می توانیم منطق محمولات را معادل منطقی سنتی کنیم اینست که به ازاء هر محمول مفروضات زیر را به آن اضافه کنیم: $(\exists x)\,Fx$، ... $(\exists x)\,Px$، $(\exists x)\,Qx$ و این البته فرض خطیریست. در عوض ما به این فرض ضعیفتر اکتفا می کنیم که فقط حوزهٔ مدلمان تهی نباشد. اکتفا کردن به این فرض منطق محولات را از قدرت بسیار بیشتری برخوردار کرده و ما را قادر می سازد قیاساتی را تحلیل کنیم که از قلمرو منطق سنتی بیرون می افتند. منطق محمولات، از طرف دیگر، ما را قادر به بررسی خصوصیات نسب و اضافات می کند که باردیگر خارج از قلمرو منطق سنتی قرار می گیرند.

همچنانکه ملاحظه می شود این بحثها برخلاف آنچه آقای موحد اظهار کرده‌اند مستقیماً به تئوری سمانتیك (معناشناسی) مربوط می شوند. اینکه کدام سمانتیك را می‌خواهیم انتخاب کنیم، خودبخود منطق ما را نیز برخواهد گزید. از

این زاویه، منطق‌دانان سنتی هیچ خطایی را مرتکب نشده‌اند[۲].

۲ـ آقای موحد آنگاه به نقد نظر آقای حائری یزدی که منکر تحلیل قضایای جزئیه به ثنائیه بودی و منطق‌دانان معاصر را به ارتکاب اشتباهی «عظیم و خانمانسوز» متهم کرده‌اند، می پردازند. در این مورد من هم با مدعای ایشان موافقم و هم برهانشان. اگر قرار باشد (۵): $(\exists X)(Fx \rightarrow Gx)$ و نه (۶): $(\exists x)(Fx \wedge Gx)$ فرم منطقی (۷): «بعضی از حیوانها، انسانند» باشد، دو مشکل پیدا می شود: یکی اینکه حتی اگر هیچ حیوانی هم در حوزه مدلمان نباشد، (۵) صادق خواهد بود در صورتیکی (۷) دیگر در این شرایط صادق نخواهد بود. از طرف دیگر (۵) ایجاب نمی کند که حیوانی در حوزهٔ مدلمان باشد در صورتی که (۷) بر این امر تصریح دارد. این ملاحظات همچنانکه آقای موحد متذکر شده‌اند در هر کتاب ابتدائی منطق یافت می شود. اما بد نیست این مسئله را در ارتباط با موضوع ـ محمولی دانستن صورت قضایا در منطق سنتی نیز تحلیل و بررسی کنیم. چون این نکته یکی از دلایلی است که فرگه (Frege) را به جستجوی صورت منطقی قضایا واداشت.

به عنوان مثال این جمله را در نظر بگیرید: (۸): «بعضی از معلمین مهربانند». قبل از فرگه تصور می شد که فرم قضیه‌ای که توسط جمله (۸) بیان می شود دقیقاً همان فرم گرامری آن است. به نظر می آمد که در (۸) صفت مهربانی بر بعضی از معلمین حمل می شود. یا به تعبیر دیگر مقومات قضیه همان مقومات جمله هستند. یعنی اولاً صفت مهربانی توسط محمول مهربانند، بیان شده و ثانیاً دارندگان این صفت نیز توسط موضوع جمله «بعضی از معلمین» معین شده‌اند.

اما ظاهر گرامری معمولاً فریب دهنده است. این معنا وقتی آشکار می شود که سؤال کنیم بر کدام یك از معلمین صفت مهربانی حمل شده است. اگر حداقل یك معلم مهربان موجود باشد، (۸) صادق خواهد بود اما مهم نیست که او کدام یکی است. یك قضیه، بنا به فرض، دربارهٔ موضوعش خبر می دهد و بنابراین قضیهٔ بیان شده توسط جملهٔ (۸) دربارهٔ بعضی ازمعلمین خواهد بود. اما کدام یك از آنها؟ فقط آن دسته که مهربانند؟ در این صورت اگر (۸) کاذب باشد، قضیه‌ای که می گوید بعضی از معلمین مهربانند، دربارهٔ هیچ کس نخواهد بود. از طرف دیگر اگر خبر دربارهٔ همه معلمین باشد ولی همه آنها مهربان نباشند، آنگاه موضوع (۸) مشخص نخواهد کرد که خبر (قضیه) دربارهٔ چه کسی است. درك این نکته و سایر

دشواریها فرگه را بر آن داشت که برخلاف حکم ظاهر قضایا، موضوع ـ محمولی بودن آنها را انکار کرده و تئوری تسویر (quantification) را پیشنهاد کند: (x یك معلم است و x مهربان است)(Ǝx). بدین ترتیب موضوعات گرامری از قبیل «بعضی از معلمین» حذف و قضایا برحسب سور، متغیرها، محمولات و ادات ربط بازسازی می شوند.

۳ـ در پایان مقاله، آقای موحد چنین اظهار می دارند:

> اما این بدان معنی نیست که بررسیهای فلسفی، معنایی در باب منطق را دست بگیریم. در آثار فلسفی غربیان این گونه بررسیها را به نام فلسفهٔ منطق می شناسند و برای آن هم اهمیت فراوانی قائلند. چیزی که هست برخلاف منطق‌دانان سنتی، منطق را با فلسفه منطق و اصولاً هیچ علمی را با فلسفه آن، در هم نمی آمیزند.

این سخن به نظر نمی آید چندان صحیح باشد. آیا منظور ایشان اینست که در سطح استفادهٔ عملی از یك علم نیاز به فلسفهٔ آن علم نیست با اینکه فلسفهٔ علم هیچ دخالتی در تبیین حدود و ثغور و خصوصیات آن علم نمی کند؟ باید میان فهم ما از طبیعت و خود طبیعت فرق گذاشت. ـ این تفکیك را من از زاویه‌ای رئالیستی مطرح می کنم. فهم ما از طبیعت همواره دستخوش تحول و تغییر بوده و بالنتیجه آمیخته با پیش‌داوریهای نسبت به عالم است. اما خود طبیعت و «حقیقت» دربارهٔ طبیعت همانست که بوده، هست و خواهد بود.

فیزیك را در نظر بگریم: علم فیزیك قرار است: ساختمان عالم را برای ما توصیف کرده و مثلاً بگریر چه نوع چیزهایی در طبیعت یافت می شود حال آیا فیزیکی که از زیردست یك پوزیتویست یا یك ابزارانگار خارج می شود با فیزیك یك رئالیست مطابقت دارد؟ قطعاً نه. . پیش‌داوریهای فلسفی هر کدام در نحوهٔ توصیفشان از عالم دخالت می کند و توصیف متفاوتی از آن بدست می دهند. مگر اینکه شما فیزیك را در همان توانائی عملی و موفقیتش در عمل خلاصه کنید که در این صورت باز یك موضع فلسفی اختیار کرده‌اید. البته در این سطح فیزیك آن ابزارنگار و فیزیك آن رئالیست تفاوتی با یکدیگر ندارد. امروز، به عنوان مثال، مکتب کپنهاگ یك تفسیر را از کوانتوم مکانیك پیشنهاد می کند و مکتب قائل به متغیرهای مخفی تفسیر دیگری را. و هردو توصیف کاملاً متفاوتی از طبیعت بدست

می دهند. یکی عدم قطعیت و حتی وجود انواع و اقسام تضاد را از مقومات پیکرهٔ عالم می داند و دیگری قائل به دترمی نیسم بوده و منکر وجود عدم سازگاری در طبیعت می باشد. و برای هردو گروه، کوانتوم مکانیك به خوبی کار می کند و علم کاملاً موفقی است. به دلیل همین تفسیرهای کاملاً متفاوت است که کوانتوم مکانیك در حال حاضر دچار بحران است. و اتفاقاً چون دچار بحران است، فلسفه خودش را بیشتر درگیر کرده است.

از فیزیك جالبتر، مورد «ریاضیات محض» است چون اینجا دیگر از آن استفاده عملی هم خبری نیست. ریاضیاتی که از زیردستان یك شهودگرا (Intuitionist) خارج می شود با ریاضیات کلاسیك زمین تا آسمان فرق دارد. چون او برخلاف رئالیست، «حقیقت» را مستقل از «اثبات» ندانسته بلکه آن را عین اثبات پذیری(Constructive Provability) می داند. اینست که ریاضیات کلاسیك را کاملاً مثله می کند. شهودگرا همین کار را با منطق می کند. منطق شهودگرایی، با منطق رایج کاملاً فرق می کند. این معنا دربارهٔ منطق قضایای موجهه (Modal Logic) نیز صادق است. انتخاب یکی از سیستم های منطق مذکور (مثلاً T، S4 یا S5) کاملاً بستگی به شهود و پیش‌داوریهای فلسفی ما نسبت به دامنهٔ مفهوم «ضرورت» و یا دقیقتر مفهوم قابل دسترس بودن (accessibility) دارد. بنابراین، برخلاف نظر آقای موحد، فلسفهٔ منطق کاملاً در منطق دخالت می کند.

البته ممکن است سخن ایشان را به خود دیگری نیز بتوان تفسیر کرد و در این تفسیر، قبول آن آسانتر خواهد بود. و آن اینکه ـ به عنوان مثال در مورد ریاضیات ـ بپرسیم آیا مطالعات مربوط به مبادی ریاضیات (Foundations of Maths) در توسعه و بسط آن مؤثر بوده است یا نه؟ آیا تجزیه و تحلیل امثال راسل و فرگه از اعداد تأثیر مثبتی بر بسط و گسترش تئوری اعداد داشته است؟ اگر از این زاویه به موضوع نظر کنیم، بسیاری معتقدند که تأثیر محسوسی نداشته است. تئوری اعداد ـ و یا هر تئوری دیگری ـ به نحوی رفتار کرده است که گوئی موضوع خاص خودش را دارد و بدون اینکه خودش را چندان با مبادیش در تئوری مجموعه‌ها سرگرم کند به راه خودش ادامه داده است. از این زاویه، دخالت فلسفه ـ مثلاً ـ ریاضی در ریاضیات ناچیز بوده است. اما من مطمئن نیستم این، همان جنبهٔ مورد توجه آقای موحد باشد.

۴- اینکه منطق سنتی با منطق جدید چه تفاوتهایی دارد، پرسشی کاملاً بجاست، اما به گمان من تا آنجا که ممکن است می باید از طرح این قبیل پرسشها در قالب اصطلاحاتی مانند «سنتی» و «مدرن» اجتناب کرد، چرا که این مفاهیم کم و بیش بار ارزشی پیدا کرده، بیشتر یك مواجهه را تداعی می کنند. حال آنکه مواجهه به معنای ارزشی آن حداقل در عالم معرفت جائی ندارد.

علم «بد و ارتجاعی» و «خوب و مترقی» وجود ندارد. تاریخ علم تنها تاریخ تئوریهای موفق نیست و اگر یك چیز از آن آموخته باشیم اینست که «موفقیت» امری «موقتی» است. هر نظریه‌ای دیر یا زود جایش به نظریهٔ مناسبتری می دهد و این همه مراحل پیشرفت یك امر واحد یعنی تفکر بشریت. امروز در علم منطق ارسطو (و نه ارسطوئیان) همانقدر محترم است که فرگه و در فیزیك نیز به نیوتون (و نه پیروان نیوتون) همانقدر حرمت نهاده می شود که به اینشتاین. چیزی که امروز «جدید» است فردا سنتی و قدیمی خواهد بود. این سرنوشت محتوم همه محصولات فکری بشریست. کسانی که این معنا را «نمی فهمند» معمولاً از آندسته‌اند که گمان می کنند «حقیقت» را تنها در مکانهائی ثابت و معین می توان یافت. این است که دست از جستجو برداشته و دیگران را متهم به ارتکاب اشتباهات «عظیم و خانمانسوز» می کنند. دسته مقابل نیز عیناً همین اشتباه را در مورد نظریات معاصر مرتکب می شوند. و هردو از یاد می برند که «حقیقت» چیزی جز «جستجوی بی پایان» نیست. گذشته، حال و آینده یك علم، مراحل طبیعی یك امر واحدند. آن قوم که هنوز بزمان ماضی سخن می گویند باید کم کم صرف زمان حال را نیز بیاموزند. زبانی که فاقد افعال مضارع است تنها می تواند مورخان علم را مدد رساند، گرچه آنان نیز مدتهاست ضرورت استفاده از نگاه کنونی را در دیدن گذشته دریافته‌اند. و بهتر که مدافعان، حرمت علم، نیز بهوش باشند تا «بد» دفاع نکنند.

⁂ پی نوشتها و مآخذ:

۱. در مثال یاد شده مقدمه تحلیلی و نتیجه ترکیبی است و لذا استنتاج بداهتاً باطل می نماید. ولی تحلیل ما به مثالهایی از این قبیل محدود نمی شود.

ایشان مثال زیر را نیز ارائه میدهد:

برای مثال بنابر یکی از قانونهای مکانیك، هر جسم متحرك که هیچ نیروی خارجی بر آن وارد نشود به حرکت مستقیم یکنواخت خود برای همیشه ادامه میدهد. از این قانون بنابر قاعده عکس مستوی منطق سنتی

میتوان نتیجه گرفت که : بعضی اجسام که به حرکت مستقیم یکنواخت خود برای همیشه ادامه میدهند، هیچ نیروی خارجی بر آنها وارد نمی شود. اگر این قضیه نتیجه منطقی قضیه اول باشد باید صادق باشد اما چون جزئی است شرط لازم صدق آن دست کم یك جسم در دنیای خارج است که هیچ نیرویی از خارج برآن وارد نشود. اما هر دانشجوی فیزیك میداند که وجود چنین جسمی مسلم نیست و این قاعده از قضیه‌ای صادق نتیجه‌ای که دست کم صدق آن مسلم نیست به بار آورده است.

در این مورد دیگر نمی توان گفت نتیجه‌ای ترکیبی از مقدمات تحلیلی اخذ شده زیرا مقدمه استنتاج بوضوح ترکیبی است. بعلاوه، نقادی من متوجه استدلال آقای موحد علیه قاعده عکس مستوی بوده و استدلال مذکور بطور یکسان در کلیه مثالها (ترکیبی یا تحلیلی) بکار گرفته شده است. در کلیه موارد ایشان اظهار میکنند که "قاعده عکس مستوی از قضیه‌ای صادق نتیجه‌ای که دست کم صدق آن مسلم نیست به بار آورده است». ولی باید فرق گذاشت میان مسلم بودن صدق یك نتیجه به‌لحاظ تحلیلی بودن یا بداهت آن و مسلم بودن صدقش در یك مدل. ممکن است سخنی صدقش به معنای اول مسلم نبوده ولی به معنای دوم مسلم باشد یعنی بتوان معین کردکه آیا ـ در یك مدل ـ صادق است ـ خیر. شکی نیست که صدق مقدمه استنتاج مربوط به مثال «اصفهانیهای ساکن قطب شمال» بهردو معنا مسلم است زیرا قضایای تحلیلی در همه مدلها صادق بوده و قضایای منتج از آنها نیز نمی توانند محتمل الصدق و غیرمسلم باشند. در این قبیل موارد استدلال ایشان صحیح است. اما تعمیم آن به مواردیکه حاوی قضایای ترکیبی و محتمل الصدق است مجاز نبوده، نمیتواند بمنزله استدلالی علیه قاعده عکس مستوی بکار گرفته شود. مثالهای حاوی قضایای تحلیلی تنها حالتی خاص از این موارد عمومیند.

در عبارات یاد شده گوئی میان دو معنا از «مسلم بودن» فرق گذاشته نشده است و در نتیجه عیناً همان استدلال در مورد مثال فیزیکی و تجربی فوق بکار رفته است. در صورتیکه صورت صحیح استدلال در مدلهای تجربی باید از این قرار باشد: «در حالیکه مقدمه استنتاج ـ در این مدل ـ صادق است، صدق نتیجه ـ در این مدل ـ دست کم مسلم نیست». واضح است که طرح استدلال به اینصورت بیش از آنکه مبین عدم اعتبار قاعده‌ای باشد، بیانگر عدم کفایت مدل ماست. زیرا اگر صدق مقدمه به این معنا مسلم بود ولی صدق نتیجه چنین نبود یعنی قادر به تعیین صدق و کذب آن در مدل نبودیم، این امر می باید ناشی از عدم دقت یا کمبود اطلاعات کافی از ناحیه مدل مورد نظر ما باشد. از آنجا که صدق مقدمه یا نتیجه مثال فیزیکی فوق ـ یا مثال کوههای طبیعی در متن ـ هیچکدام مسلم به معنای تحلیلی و بداهت نبوده و تنها میتواند مسلم در یك مدل باشد و چون صدق نتیجه این مثالها حتی مسلم در مدل نیز نیستند ـ یعنی صدقشان در مدل قابل تعیین نیست ـ هیچیك از مدلهای فیزیکی یاد شده قادر به اثبات عدم اعتبار قاعده عکس مستوی نمی باشند.

۲ قصد من در این بخش از مقاله بهیچ وجه دفاع از منطق سنتی نبوده و اساساً چنین دفاعی از نظر من موضوعیت ندارد. همچنانکه در انتهای مقاله خواهد آمد، گذشته، حال و آینده یك علم، به گمان من، مراحل طبیعی رشد یك امر واحدند. هدف من تنها بیان این نکته بوده است که اولاً توسل به قضایای خارجی ـ بعنوان حرکتی منطقی ـ علی الاصول فاقد اشکال بوده تنها ایرادش اینست که سمانتیك و در نتیجه منطق جدیدی را طلب می کند وثانیاً این امر هیچ ارتباطی به خلط مباحث معنایی با چیز دیگری ندارد.

یادداشتی بر مقالهٔ "مدل و صورت منطقی"

با تشکر از آقای ح ـ وحید که مقالهٔ "مفهوم صورت در منطق جدید" را که در کتاب اول فرهنگ چاپ شده بود، نقد و بررسی کرده‌اند لازم است به چند نکته به کوتاهی اشاره کنم.

۱) در مقالهٔ "مفهوم صورت در منطق جدید" گفته شده بود که از "هر اصفهانیِ ساکنِ قطب شمال ایرانی است" که صدق آن مسلم است نمی توان جملهٔ "بعضی ایرانیها، اصفهانی ساکن قطب شمال هستند" را که صدق آن محرز نیست نتیجه گرفت. آقای وحید در ایراد به این حرف نوشته‌اند: "خیلی عجیب است. اگر صدقش محرز نیست شما به چه دلیل می گویید که استنتاج معتبر نیست؟» در واقع ایشان جملهٔ "آنچه مسلم است صدقش محرز نیست" را چنین تعبیر کرده‌اند که می خواسته‌ام بگویم اگر صدقش محرز بود آنگاه نتیجه منطقی آن مقدمه هم بود. اما این تعبیر درست عکس تعبیری است که در نظر داشته‌ام. جملهٔ بالا دست کم در آن مقاله هیچ مجالی برای این تعبیر نادرست به جا نمی گذارد. زیرا بارها در آن مقاله تذکر داده‌ام که صادق بودن یك جمله دلیل این نمی شود که نتیجهٔ منطقی جملهٔ دیگر باشد. نکته‌ای که در مثال بالا نهفته این است که مقدمه جمله‌ای است تحلیلی. هر اصفهانی بنابه تعریف ایرانی است و از این رو برای تصدیق "هر اصفهانی ساکن قطب شمال ایرانی است" لزومی ندارد بدانیم هیچ اصفهانی در قطب شمال ساکن هست یا نیست. اما نتیجه جمله‌ای است ترکیبی و صدق آن مستلزم چنین اطلاعی است. این خود نشان می دهد که این جمله نمی تواند نتیجهٔ منطقی جملهٔ بالا باشد. دلیل آن هم واضح است. نتیجه نمی تواند شامل اطلاعی باشد که در مقدمه یا مقدمه‌ها نیامده است. جملهٔ معروف "نتیجه تابع اخسّ مقدمات است" و ایراد منسوب به ابوسعید ابوالخیر در مفید اطلاع نبودن قیاس نیز بر همین نکتهٔ درست استوار است. به بیان روشنتر اگر فردا نامه‌ای از قطب شمال دریافت کنیم که در آن یك اصفهانی سکونت خود را در آنجا به اطلاع ما برساند، تنها نتیجه‌ای که می گیریم این خواهد بود که جملهٔ "بعضی ایرانیها اصفهانی ساکن قطب شمال هستند" صادق است اما درست به همین دلیل که برای تصدیق این جمله نیاز به چنین

نامه‌ای داشته‌ایم نشان می دهد که این جمله نتیجهٔ منطقی جملهٔ تحلیلی "هر اصفهانی ساکن قطب شمال ایرانی است" نمی تواند باشد. زیرا در تصدیق این مقدمه، برخلاف نتیجه، به چنان نامه‌ای نیاز نداشتیم و نداریم. در اینجا برای گرفتن چنین نتیجه‌ای هیچ نیازی به طرح یك مدل ریاضی نیست.

بنابراین آنچه آقای وحید در این مورد که بیش از نیمی از مقالهٔ ایشان را تشکیل می دهد و ایراد اصلی ایشان بر مقالهٔ من است، نوشته‌اند جوابی است به حرفی که آنچه مسلم است حرف من نیست. در مقالهٔ من نه منطق، علم تجربی دانسته شده و نه منطق و معرفت شناسی با یکدیگر خلط شده است. بخصوص در آن مقاله (ص ۱۴۱) با جملهٔ "قاعده‌های صوری منطق فارغ از این گونه معنیها و قانونهای فیزیکی است" خواننده را از چنین خلطهایی بر حذر داشته‌ام.

۲) به اعتقاد من سست‌ترین دفاعی که می توان از منطق سنتی در مورد قاعدهٔ عکس مستوی کرد همان است که بگوییم این قاعده را برای قضیه‌های خارجی معتبر می دانسته‌اند. این دفاع را من در مقالهٔ خود به متاخران نسبت داده‌ام. در اینجا باید اضافه کنیم که منظور من از متاخران در واقع همهٔ منطق‌دانان سنتی معاصری هستند که در هنگام بحث از این قاعده راه گریزی جز توسل به قضیه‌های خارجی پیدا نکرده‌اند. این راه‌حل در هیچ یك از کتابهای معتبر منطق سنتی ما نیامده است. در این کتابها قضیه‌های معتبر در فلسفه و علوم را به حق قضیه‌های حقیقی می دانند و این را از مثالهایی هم که در باب قاعدهٔ عکس می آورند، می توان فهمید. آقای وحید این دفاع سست را جدی گرفته و آن را توجیه کرده‌اند. در هر صورت من در مقالهٔ خود، چنانکه به صراحت گفته‌ام، نخواسته‌ام که ایرادهای جدی را که به این تقسیم بندی می توان وارد کرد، طرح کنم و در این یادداشت نیز جای چنین بحثی نیست.

۳) نکتهٔ دیگر توجه به دو معنای متفاوت "معناشناسی" یا سمانتیك در فلسفهٔ منطق است. کو این برای متمایز کردن این دو معنی از یکدیگر دو اصطلاح "نظریهٔ معنی"[1] و "نظریهٔ دلالت"[2] را پیشنهاد کرده است[3] منظور آنکه اگر برای مثال، در مقالهٔ خود "متأهل" را هم معنای "زن‌دار" و تقسیم قضیه‌ها را به خارجی و حقیقی و ذهنی، بحثی معنایی دانسته‌ام منظور از آن، بحث معنایی در نظریهٔ معنی است نه نظریهٔ دلالت تارسکی. به این اعتبار طرح نظریهٔ دلالت تارسکی در جای خود

درست و لازم است اما در این بحث سادهٔ ابتدایی نیازی به آن نیست و تنها کار خوانندگان را دشوار می کند.

ضیاء موحد

***** پی نوشتها و مآخذ:**

1. Theory of meaning
2. Theory of reference
3. *Notes on the Theory of Reference*, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1961 2d. ed. pp. 130-1

٣٠

دو متن کهن اسلامی در اروپا

محمدتقی دانش پژوه

١ـ فضل القرآن و معالمه و ادبه

ابوعبید قاسم بن سلام هروی (١۵۴ ـ ٢٢۴ هـ، ٧٧٣ ـ ٨٣٨ م) فرزند برده‌ای یونانی از وابستگان به یکی از دودمان "ازد" که پرستار یا خداوند پدرش بوده است در هرات زاده و از برجستگان زبان شناس بصره بشمار است. او را بغدادی و خراسانی هم خوانده‌اند او در روزگار طاهریان پوشنگی خراسان میزیسته است. از شناختگان هنر قرائت هم هست و او با ابوبکر عبدالله بن سلیمان سجستانی در گذشتهٔ ٣١۶ (سزگین ١ : ۴، ترجمه عربی ١ : ٢٨) از گوناگون قرائتها گزین کرده‌اند.

از و است گذشته از دفتری های ادب و فقه همین "فضل القران و معالمه و ادبه" در شصت و چهار باب بی شماره که اهلورث در فهرست نسخه‌های آلمان (١ : ١٧۵ ش ۴۵١) در وصف نسخهٔ Pm 449 آن بابها را بدین گونه برشمرده که بسیار به آنچه در دو نسخهٔ ظاهریه و توبینگن آمده است. نزدیك است:

باب قراءة القرآن والاستماع اليه

باب فضل الحضّ على القرآن و الایصاء به و ایثاره على ماسواه
باب فضل اتباع القرآن و ما فی العمل به من ثواب و فی تضییعه من العقاب
باب اعظام اهل القرآن و اکرامهم
باب فضل علم القرآن و السعی فی طلبه
باب فضل قراءة القرآن نظرا و قراءة الذی لایقیم القرآن
باب فضل ختم القرآن
باب جملة ابواب قرّاء القرآن و نعوتهم و اخلاقهم
باب حامل القرآن و ما یجب علیه ان یاخذ به من ادب القرآن
باب ما یستحب لحامل القرآن من اکرام القرآن و تعظیمه و تنزیهه
باب ما یؤمر به حامل القرآن من تلاوة القرآن و القیام به فی الصلاة
باب ما یوصف به حامل القرآن من تلاوته بالاتباع و الطاعة و العمل به
باب مایستحبّ لقارئ القرآن من البکاء عندالقراءة او فی الصلاة او غیر الصلاة و ما فی ذلك من الغشی
باب ما یستحبّ للقارئ اذا مر فی قرائته و ذکر الجنة من المسئلة و ذکر النار من التعوذّ
باب ما یستحبّ للقاری من تکرار الایة و تردادها
باب ما یستحب لقاری القرآن من الجواب عند الایة و بالشهادة لها
باب ما یستحب لقاری القرآن عند الترتیل فی قرائته و الترتیل و التدبّر
باب ما یستحبّ للقاری من تحسین القرآن و تزیینه بصوته
باب القارئ یجهر على اصحابه بالقرآن و یوذنهم بذلك
باب القارئ یعدّ صوته لیلا بالقرآن فی الخلوة به
باب القارئ یقرا من السورتین و یقرن بینهما معا
باب القارئ یقرأ القرآن فی لیال الی ثلث
باب القارئ یجمع القرآن کله فی لیلة او فی رکعة
باب القارئ یحافظ على حزبه و ورده من القرآن باللیل و النهار فی صلاة و غیر صلاة
باب القارئ یقرأ آی القرآن فی مواضع مختلفة او یفصل القراءة بالکلام
باب القارئ یقرأ القرآن على غیر وضوء او یقرأه جنبا

باب القارئ يعلم المشركين القرآن او يحمله فى سفر نحو بلاد العدوّ
باب القارئ يستأكل القرآن و يرزا عليه الاموال و ما فى ذلك من الكراهة و التشديد
باب ما يكره للقارى من التباهى بالقرآن و التعمق فى اقامة حروفه و تعليمه غير اهله
باب القارئ يصعق من قراءة القرآن و من كره ذلك و عابه
جماع سور القرآن و آياته و ما فيها من الفضايل
ذكر بسم الله الرحمن الرحيم و فضلها و حديثها
باب فضايل السبع الطول
باب فضايل سورة البقرة و خواتيمها و آية الكرسى
باب فضايل سورة البقرة و آل عمران و النساء
باب ذكر براءة
باب فضل المايدة و الانعام
باب فضل سورة هود و بنى اسرائيل و الكهف و مريم و طه
باب فضل سورة الحج و النور
باب فضايل تنزيل السجدة و ياسين (يس =)
باب فضل آل حم
باب فضل سورة الواقعة و المسبحات
باب فضل تبارك الذى بيده الملك
باب فضل اذا زلزلت و العاديات
باب فضل قل يا ايها الكافرون
باب فضل قل هو الله احد
باب فضايل آيات القرآن
باب فضل المعوذّتين
باب حديث تأليف القرآن و جمعه فى سوره و اقامة حروفه و تاليفه فى مواضع سوره و اثباته
باب الزوايد من الحروف التى خولف بها الخط
باب ذكر ما وقع القرآن بعد نزوله ولم يثبت فى المصاحف

حروف القرآن التی فیها مصاحف اهل الحجاز و اهل العراق اثناعشر حرفا
باب لغات القرآن و ای العرب انزل القرآن بلغته
باب اعراب القرآن و الکلام و ما یستحب للقاری من ذلك و ما یؤمر به
باب المراء فی القرآن و الاختلاف فی وجوهه و ما فی ذلك من التغلیظ
باب عرض القراء للقرآن و ما یستحبّ لهم من مواخذة عن اهل القراءة و اتباع السلف فیها و التمسّك بما یعلم به منها
باب منازل القرآن بمکة و المدینة و ذکر اوایله و اواخره
باب ذکر قراء القرآن و من کانت القراءة توخذ عنه من الصحابة و التابعین من بعدهم
باب تأویل القرآن بالرایٰ و ما فی ذلك من الکراهة و التغلیظ
باب کتمان قراءة القرآن و ما ذکره من ذلك و نشره
باب الاسترقاء بالقرآن و ما یکتب منه و یتعلق الاستسقاء به
باب ما جاء فی القرآن و حامله و العامل به و التارك له
باب بیع المصاحف و اشترائها و ما جاء فی ذلك من الکراهة و الرخصة
باب نقط المصاحف و ما فیه من الرخصة و الکراهة
باب تعشیر المصاحف و فواتح السور و رؤس الآی
باب تزیین المصاحف و حلیتها بالذهب و الفضة
باب کتابة المصاحف و ما یستحب من عظمها و یکره من صغرها
باب المصحف الذی یمسّه المشرك و المسلم الذّی لیس بطاهر

از این متن با ارزش تا آنجا که یاد کرده‌اند شش نسخه در دست هست:

۱ـ نسخهٔ کتابخانه توبینگن آلمان شمارهٔ ۹۵ در ۶۳ برگ نوشتهٔ روز یکشنبه ۲۰ رجب ۵۶۱ که در آغاز و انجام آن نکته‌های تاریخی فراوانی می بینیم که از رهگذر روایت سماع این دفتر بسیار ارزنده است و در آنها به نام بسیاری از دانشمندان ایرانی و واژهٔ "مهرویه" بر می خوریم.

در این نسخه روایت است از ابوذر عة طاهربن محمدبن طاهر بزاز قزوینی یا مقدسی در رباط مجاهدی برابر دجله تا می رسد به ابوالحسن علی بن محمدبن مهرویهٔ بزّاز قزوینی از ابوالحسن علی بن عبدالعزیز مکّی در سال ۲۸۰ که خود از

هروی شنیده و از او درخواست روایت آن را کرده و او هم بدو اجازه داده بود. افسوس که عکسی که من دیده‌ام در اینجا تار و ناخوانا است و امیدوار باید بود که روزی آنها خوانده شود تا سرگذشت این نوشتهٔ کهن روشن‌تر گردد. من از دانشمند گرامی آقای ایرج افشار سپاسگزارم که به کوشش ایشان عکسی از آن نسخه به ایران آمده و در دسترسم گذارده شده است.

۲ـ نسخهٔ ظاهریهٔ عامهٔ دمشق شمارهٔ ۷۶۱۵: در ۱۱۷ برگ نوشتهٔ ۶۸۹ در رباط مجاهدی بغداد برابر دجله که در پایان آن نکته‌هایی دربارهٔ روایت و سماع این نسخه گذارده شده است و در آنها هم به نام فارسی "بنیمان" و نام دانشمندان ایرانی برمی‌خوریم. این نکته‌های تاریخی و کتاب‌شناسی نیز با آنچه در شماره ۱ هست، باید سنجیده شود. نوشته‌اند که در فهرست آلبانی ۶۳۸ از این نسخه یاد شده و در الفهرست العام ظاهریّه (ص ۳۸۲) یاد آن را دیده‌ام. من از دانشمند گرامی آقای صادق آیینه‌وند بسیار سپاسگزارم که عکسی از آن را در دسترسم گذارده است.

۳ـ نسخهٔ دارالکتب قاهرة شمارهٔ ۷۴۱ حدیث طلعت در ۹۴ برگ نوشتهٔ ۷۲۹ که در مجلهٔ Rima ۳ (۱۹۵۷) ۲۳۰ یاد آن هست.

۴ـ نسخهٔ برلین یاد شده در فهرست اهلورث (۱: ۱۷۵ ش ۴۵۱) با نشانهٔ Pm449 و نوشتهٔ نزدیك ۷۵۰ و در آن آغاز آن آمده که یکی از شاگردان ابوجعفر محمدبن عبدالله بن الحجاج (زندهٔ نزدیك ۳۲۰ هـ ـ ۹۳۲ م) مقری اسکندریه از خود او از [ابوالحسن] علی بن عبدالعزیز [مکی] در سال ۲۸۰ از خود ابوعبید قاسم بن سلام روایت کرده است. در آن ۶۴ باب بی شماره است که اهلورث در فهرست آنها را آورده است و دیده‌ایم.

۵ـ نسخهٔ کتابخانهٔ لیدن شمارهٔ ۸۲۹۴ خاوری که فان آرندونك (Van Aredonk) آن را از روی نسخهٔ برلین نوشته است (فهرست وورهوئو Voorhoeve ص ۷۳) و عکسی از آن به شمارهٔ ۲۰۱۰۱ در قاهره هست (ذیل ۲: ۱۸۵).

۶ـ نسخهٔ قاهره که در فهرست ضمیمه ۲: ۱۸۵ یاد آن هست.

آنتن اشپیتالر (Anton Spitaler) "باب الزوائد التی خولف بها الخط فی القرآن" آن را در ۱۹۵۲ در "دکومانهای چاپ نشدهٔ اسلامی" (Documetnta islamica inedita) (ص ۱ـ ۲۴) با دیباچه و گزارش و فهرستی به آلمانی چاپ کرده و

آن را با آنچه در المصاحف ابن ابی داود سجستانی چاپ جفری و البحر ابوحیان و مختصر فی شواذ القرآن ابن خالویه و المحتسب ابن جنّی* و جامع احکام القرآن قرطبی و مفاتیح الغیب رازی و جامع البیان طبرسی و کشاف زمخشری آمده است، سنجیده است. از فهرستی که او گذارده می توانیم بدانیم که این روایتها برای کدام سوره و کدام آیه است.

از شادروان استاد مجتبی مینوی باید به نیکی یاد کنم که نسخه‌ای از کتاب اشپیتالر را در دسترسم گذارده است.

به نوشتهٔ ابن حجر عسقلانی در فتح الباری فی شرح صحیح البخاری (۹ : ۱۷ و ۲۸ و ۵۶ و ۵۷ و ۶۲ و ۷۴ و ۸۶ و ۸۷ و ۸۸) آنچه در صحیح بخاری در این زمینه آمده با آنچه در این باب فضائل القرآن یاد شده از رهگذر مواد یکی است. شاید سرچشمهٔ آگاهی این دو دانشمند یکی بوده است.

بنگرید به: الفهرست ابن ندیم ۷۸، الفهرسة ابن خیر ۶۹، بروکلمن ۱: ۱۰۶ وذیل ۱ : ۱۶۶، ترجمهٔ عربی آن ۲ : ۱۵۵، سزگین ۱ : ۱۸ و۲۸ و۴۸ (ترجمه ۱ : ۱۱۸ و۱۸۳ و۲۲۲) و۹ : ۷۰ـ۷۲، دایرة المعارف اسلامی به فرانسه ۱ : ۶۱، دانشنامهٔ ایران و اسلام ۱ : ۱۰۶۷، تاریخ قرآن پرتزل به آلمانی در اندکس پایانی آن، گفتار بسیار دانشمندانه پرتزل (Prezl) در Islamica ۶ (۱۹۳۴) دربارهٔ کتب علوم قرآنی ۲۴۲ ـ ۲۴۳، گفتار گتشالك (V. H. Gottschalk) در مجلهٔ اسلام به آلمانی ۲۳ (۱۹۳۶) ۲۴۵ ـ ۲۸۹، که بهترین سرگذشت نامه هروی است، مجلهٔ ZDMG ۱۸ (۱۹۶۴) ۷۸۱ ـ ۸۱۴ ـ گفتار پارت R. Paret در دانشنامه اسلام ۵ : ۱۲۰ ـ ۱۳۲ دربارهٔ قرائت ـ گفتار دخویه (De Goeje) دربارهٔ سرگذشت هروی و نسخهٔ کهن غریب الحدیث نوشتهٔ ۲۵۲ در کتابخانهٔ دانشگاه لیدن. (مجلهٔ ZDMG)

دربارهٔ دفترهای دیگری که در این زمینه هست می توان به فهرستهای حاجی خلیفه و بروکلمن و سزگین و استوری و الذریعة نگریست. من از چند دفتر نمونه‌وار در اینجا نام می برم:

۱ـ ابوعبدالله احمدبن محمدبن سیار سیاری بصری دانشمند شیعی که دبیر خاندان طاهر: پوشنکی (۲۰۵ ـ ۲۵۹) بوده و تاریخدان و پزشك و برخی نوشته‌اند که او در ۳۶۸ (؟!) در گذشته است و برخی او را از سدهٔ سوم دانسته و گفته‌اند که او

* با تشدید یاء نه نون، چون لاتینی است و گرفتهٔ از «گنانوس»

در روزگار امام عسکری میزیسته است. از او است القراآت یا التنزیل و التحریف که نجاشی از گفته ابن الغضائری و نیز شیخ طوسی او را سست دین و نااستوار خوانده‌اند. حاجی میرزا حسین نوری در مستدرك الوسائل (۳ : ۳۰۹) و در فصل الخطاب (ص ۳۰ و ۲۲۸) از او ستوده و گفته که کلینی او را ارزش داده است. او می گوید که من نسخه‌ای از این دفتر دارم و در پایان فصل الخطاب هم از آن بسیار آورده است (الذریعه ۱۷ : ۵۲ ـ لسان المیزان ۱ : ۲۵۲ ـ اعیان الشیعه ۷ : ۳۲۵ ـ اعلام الشیعه ۴ : ۴۸ ـ سزگین ۹ : ۱۱۴ ـ رجال خویی ۲ : ۲۸۲). در دانشگاه تهران عکس نسخه‌ای از آن هست (۳ : ۲۴۱) که محمد صالح آن را در ۱۰۷۶ نوشته و عبدالحسین خاتون آبادی آن را در همین سال با نسخه‌ای مورخ ۴۵۲ نوشتهٔ از روی نسخهٔ مورخ ۳۲۸ سنجیده و در محرم ۱۲۵۲ وقف شده است (فهرست مرعشی در قم ش ۱۴۵۵). پس این دفتر بایستی در ۳۲۸ پرداخته شده باشد یا کهن ترین نسخهٔ آن از این تاریخ است. نسخهٔ دیگری از آن نوشتهٔ محمد طاهر سماوی در ۱۳۴۶ در کتابخانهٔ حکیم در نجف هست (ص ۱۳۶ فهرست).

۲ـ هجاء مصاحف الامصار از ابوالعباس احمدبن عماد مهدوی قیروانی زندهٔ در ۴۳۰ که در مجلهٔ معهد المخطوطات (۱۹ : ۵۳ ـ ۱۴۱) در ۱۹۷۳ چاپ شده است.

۳ـ لمحات النور فی فضایل القرآن از ابوعبدالله محمدبن عبدالواحد غافقی اندلسی فلاحی مورخ درگذشته ۶۱۹ که نسخهٔ آن در بلدیهٔ اسکندریه شمارهٔ ۱۱۵۸ ب در ۱۸۴ برگ هست نوشتهٔ ۹۷۴ (همان مجله ۵ : ۱۷۵ ـ المخطوطات المصورة ۱ : ۳۶).

۴ـ فضائل القرآن و ثواب من علّمه و تعلّمه از بومحمدبن عبدالواحد مقدسی درگذشته ۶۴۳ نسخهٔ نوشتهٔ ۸۶۶ در لیدن بشماره Or 2467 (فهرست وورهوئو ۷۳)

۵ـ فضائل القرآن شمس الدین ابوالخیر محمدبن محمد جزری (۷۵۱ ـ ۸۳۳) نسخهٔ دارالکتب قاهره شمارهٔ ۵۸۵ تفسیر در ۱۶۳ برگ (کحاله ۱۱ : ۱۹۱)

۶ـ فضائل القرآن ابوبکربن منصور که در مکتبه وطنیهٔ تونس به شمارهٔ ۵۹۴ م هست (مجلة معهد المخطوطات ۸ : ۱۰).

برای تدوین تاریخ قرآن دو دفتر هروی و سیاری که هردو از سدهٔ چهارمند بسیار سودمند میباشند همچنانکه پرتزل و نوری از آن دو بهره برده‌اند.

۲ـ کتاب خلق النبی و خلقه

سرگذشت نامه‌هایی که دربارهٔ پیامبر اسلام (۵۶۹ ـ ۶۲۳ م) داریم سه دسته هستند:

۱ـ زندگی نامه‌ها که در آنها از خود او وخانواده و نژاد و اجتماع و سیاست و آیین او همچون دیگر دفترهای قدیس شناسی (Hagiographie) سخن می رود.

نخستین دفتری که در این زمینه داریم کتاب السیرة و المبتداء و المغازی است از محمدبن اسحاق بصری بغدادی (۸۵ ـ ۱۵۱، ۷۰۴ ـ ۷۶۷ م) که در فاس مغرب در ۱۹۷۶ چاپ شده است. و از روی آن در قونیه در ۱۹۸۱ (۱۴۰۱) دوباره به چاپ رسیده است. دکتر سهیل زکار هم آن را در دمشق صادر ۱۹۷۶ چاپ کرده است.

سرگذشت ابن اسحاق در طبقات ابن سعد جزونهم (احمد ثالث ۲۸۳۵) هست و این بند را در دیباجهٔ سیرة رسول الله چاپ آقای دکتر اصغر مهدوی (ص ز) می بینیم. ابن ندیم در فهرست (۱۰۵) و ابن خیر در فهرسه (۲۳۲) از وی یاد کرده‌اند. ابن حجر شافعی مصری در گذشتهٔ ۸۵۲ در فهرست مرویات خود در نسخهٔ ۹۰۱ دانشگاه لنینگراد که من در آنجا آن را خوانده‌ام از او و از ابن هشام بصری مصری در گذشتهٔ ۲۱۲ (۸۳۴ م) گزیننده از این سیرت درسی جزو یاد کرده است. من در نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (۸: ۲۹۰) سخن او را آورده‌ام. در فهرست رماسکویچ به روسی (ص ۳۸) یاد این نسخه هست.

دومین این دسته کتاب التاریخ و المبعث و المغازی و اقدی (۱۳۰ ـ ۲۰۷، ۷۴۷ ـ ۸۲۳) ـ است که به فارسی هم در آمده است. سزگین در تاریخ نگارشهای عربی به آلمانی (۱: ۲۸۸ و ۲۹۴، عربی ۱: ۴۶۰ و ۴۷۰) و استوری و بریگل در فهرست نسخه‌های خطی فارسی (ص ۷۶۱ و ۷۶۳ ترجمهٔ فارسی از روسی از انگلیسی) از این دفتر یاد کرداه‌اند.

۲ـ دفترهائی که در آنها مطالب با سند گرد آمده است مانند الموطامالك و مسند ابن حنبل و صحیح بخاری و همانند آن و کافی کلینی و ایضاح ابوحنیفه نعمان مغربی که از مادلونگ دربارهٔ آن گفتاری به آلمانی خوانده و شنیده‌ام که به چاپ هم رسیده است و شرح الاخبار او و مسند زیدبن علی که گریفینی آن را چاپ کرده است.

بهترین سرچشمه برای شناخت این دسته همان تاریخ نگارشهای عربی سزگین است به آلمانی.

۳ـ سالنامه‌ها مانند تاریخ طبری و مانند آن که فهرست آنها را در فهرست نسخه‌های عربی و فارسی بروکلمن و سزگین و استوری و بریگل می خوانیم.
این دسته‌بندی راکاپرونا (Pierr Carpon de Caprona) در بررسی که از قرآن در Le Coram amx Source de la Parol oraculair, Stucture rytmique des Sourates Mecqusise کرده است (ص ۸۰) آورده است.

از دستهٔ نخستین است دفترهایی که دربارهٔ خوی و رفتار پیامبر نوشته‌اند مانند "اخلاق النبّی" یا "ماذکر فی خلق رسول الله و کرامته و کثرة احتماله و شدة حیائه و عفوه" از ابومحمد عبدالله بن محمدبن جعفربن حیان انصاری اصفهانی (۲۷۴ـ ۳۶۹) که سزگین (۱ : ۲۰۰ و ۲۰۱، عربی ۱ : ۴۲۶) از نسخهٔ ۴۸ محمد بخاری نوشتهٔ ۵۸۵ و نسخهٔ اسکوریال نوشتهٔ ۵۶۶ و ۵۷۰ یاد کرده و گفته که آن از روی دومی در قاهره در ۱۹۵۹ چاپ شده و ابوبکر محمدبن الولید طرطوشی در گذشتهٔ ۵۲۰ از آن گزین کرده است. و بروکلمن (ذیل ۱ : ۳۴۷) از ابوحیان یاد کرده ولی ازین کتاب نامی نبرده است.

دفتر ابن حیان را ابراهیم بن الحسین قرصی برای دوستی در هفت فصل به فارسی در آورده است:

۱ـ مجامع محاسن اخلاق او
۲ـ آداب و اخلاق او در خندیدن
۳ـ در طعام خوردن او
۴ـ در جامه پوشیدن او
۵ـ در بیان تواضع و حلم و عفو کردن او
۶ـ در بیان سخاوت و شجاعت و سلاح او
۷ـ در آداب و اخلاق در مسائلی از هرنوع

قرصی درترجمه می گوید که‌سندها را نیاوردم وآنچه‌مکرر بود یاد نکردم. پس باید برای آشنایی با سندها متن عربی آن را دید.

نیز از این دسته است آداب النبی به فارسی که برای صدرکبیر نایب الدوله و الوزارة و الامارة حسام‌الدین حسین بن محمد الفقیر در دوازده باب ساخته شده است:

۱ـ آداب آموزانیدن حق تعالی پیغامبرراعلم قرآن

۲ـ مجامع محاسن او
۳ـ در بیان سخن گفتن و خندیدن او
۴ـ در بیان آداب در طعام خوردن
۵ـ در بیان آداب او در ملبوس
۶ـ در بیان عفو او با وجود قدرت
۷ـ در بیان چشم فرو خوابانیدن و مسامحه کردن از آنچه مکروه او بود
۸ـ در بیان شجاعت او
۹ـ در بیان تواضع او
۱۰ـ در بیان صورت و خلقت او
۱۱ـ در بیان معجزات او
۱۲ ـ در بیان وضوء او
(فهرست فیلمها ۱ : ۴۲۰)

گویا کهن‌ترین دفتری که در این زمینه داریم شمایل ترمذی در گذشتهٔ ۲۷۰ باشد که به فارسی هم در آمده است و صفة النبی ابوعلی محمد ابن شعیب انصاری دمشقی (۲۶۶ ۳۵۳) (سزگین ۱ : ۳۰۲، عربی ۱ : ۴۸۵) نیز مکارم الاخلاف رضی الدین ابونصر حسن طبرسی شیعی که چند بار ترجمه شده است و سفر السعادة یا الصراط المستقیم مجدالدین محمد فیروز آبادی (۷۲۹ ـ ۸۱۷) به فارسی که در ۸۱۴ (۱۴۰۱) به عربی در آمده است.
(ستوری فارسی ۷۶۵ و ۷۶۹ و ۷۸۱ ـ سزگین ۱ : ۱۵۶، عربی ۱ : ۲۴۵ ـ بروکلمن ۲ : ۱۸۳).

سیدعلی همدانی را اسناد حلیه رسول است (استوری فارسی ۷۸۷ ـ سرگذشت‌نامه و فهرست تویفل به آلمانی ۴۸).

در زبان ترکی حلیهٔ رسول محمدبیك ایاس پاشازاده خاقانی در گذشتهٔ ۱۰۱۵ داریم که ترجمهٔ الحلیة النبویة عربی است و سرودهٔ او در ۱۰۰۷ (نشریه ۱۱ و ۱۲ : ۴۱۷) در فهرست گنج بخش منزوی (۵ ـ ۱۹۶۴) از سه حلیهٔ مبارك فارسی یاد شده است که تازه است.

گویا بهترین دفتری که در این زمینه داریم "خلق النبی و خلقه" باشد به عربی از ابوبکر محمدبن عبدالله بن عبدالعزیزبن شاذان واعظ مذکر اندرزگر رازی در

گذشتهٔ ۳۷۶ که به دنبال سخنان صوفیان می رفته و بسیاری از آنها را گرد آورده است. سلمی نیشابوری در طبقات الصوفیهٔ نگارش او را پایه و بنیاد کار خویش ساخته و در چندین جا هم از او یاد کرده است. در ترجمهٔ قشیریه هم یاد او هست. در طبقات خواجهٔ انصاری هروی نیز نام او را می بینیم (مانند ۵۲۵ و جز آن) صفدی (۳ : ۳۰۸) سرگذشت او را آورده و در تاریخ بغداد (۵ : ۴۶۴) هم سرگذشت او هست. سزگین (۱ : ۶۶۶، عربی ۲ : ۴۸۶) تنها از حکایات الصالحین او یاد کرده و گفته که شاید سرچشمهٔ با ارزش طبقات سلمی همین دفتر باشد. در فهرست لیدن (۴ : ۶۰ ش ۱۷۳۵ وارنر ۳۴۷) و یادنامهٔ وارنر (ص ۴۰) یاد او هست.

در تاریخ بغداد خواجگان و مشیخهٔ روایت او بدین گونه بر شمرده شده است : یوسف بن حسین رازی، ابوبکر کتانی، ابومحمد حریری، ابوبکر طاهر ابهری، ابوبکر شبلی و دیگران. نگارندهٔ این تاریخ می گوید که ابوحازم عبدوی در نیشابور و ابوعلی بن فضاله نیشابوری در ری و ابونعیم حافظ در اصفهان از او برای ما روایت کرده‌اند و ابونعیم می گوید که وی با ابواسحق مزکی به بغداد آمده و من از او حدیث شنیده‌ام. خود او از یوسف بن حسین رازی و ابن عقده و گروهی روایت کرده است. او راست سخنان ناپسند و شگفت انگیز به ویژه در داستانهای صوفیان چنانکه در العبر آمده و حاکم نیشابوری از او خرده گرفته است و ابوعبدالرحمن سلمی سخنان شگفتی از او آورده است (شذرات الذهب سال ۳۷۶).

من نخستین بار در "نگارگری سرزمینهای اسلامی" (Paintings from Islamic Lands) از ر. پیندر - ویلسن (R. Pinder-Wilson) چاپ ۱۹۶۹ در گفتار س. م. اشترن (S. M. Stern) به انگلیسی به عنوان: یك نسخه از کتابخانه امیرعبدالرشید غزنوی آشنا شدم. چنانکه او می نویسد بروکلمن از آن آگاهی ندارد، سزگین هم از او در بخش تصوف یاد کرده نه در حدیث و این دفتر را هم گویا ندیده و نامی از آن نبرده است. اشترن در پنج بند از آن و نسخهٔ آن با آوردن چندین تصویر آن بررسی خوبی کرده که شایسته است ترجمه شود. من از استاد بزرگوار آقای دکتر یحیی مهدوی سپاسگزارم که عکسی از نسخهٔ آن را در دسترسم گذارده است و چشم براهم که از کتابخانهٔ دارندهٔ نسخه به من اجازهٔ نشر آن داده شود، چون شرط شده است که به چاپ نرسد. اینك گزارشی کوتاه از روی خود نسخه و گفتار اشترن در اینجا می آورم :

نسخه به نسخ روشن معربی است آراسته که ابوبکر محمدبن ابی رافع وراق در شهر غرنه برای ابومنصور عزالدوله عبدالرشید پسریمین الدوله محمود غزنوی (۴۴۱ ـ ۴۴۲) نوشته است.

سه نسخهٔ دیگر سراغ داریم که پیش از آن نوشته شده است: قرآن نوشتهٔ ابن بواب در گذشتهٔ در ۳۹۱ در چستربیتی، دیوان سلامة بن جندل (نوشتهٔ همان) که نزدیك ۴۲۳ مرده است، جاویدان خرد مشکویه رازی نوشتهٔ ۴۳۹ ش ۶۶۲ مارش در اکسفورد (همین گفتار اشترن ص ۱۸ ـ سزگین ۲: ۱۹۳ ـ دیباچهٔ من بر جاویدان خرد ۳۱) جز قرآنها که در فهرستها یاد شده است؛ مانند دو قرآن وقف ۳۹۳ و ۴۲۱ آستان رضوی (گلچین معانی ۱۷ و ۱۸).

باری در این دفتر نخست دو واژهٔ "خلق، خلق" گزارش شده است (۴ر) سپس چهار روایت از چهار تن هریك با افزوده‌ها (زواید) دربارهٔ پیکره و رفتار پیامبر آمده و به خوبی تفسیر شده و این تفسیر از رهگذر زبانشناسی عربی بسیار ارزنده است و با گواهیهای نظم و نثر از بزرگان زبانشناس است و این می رساند که رازی خود یکی از واژه‌شناسان آگاه می باشد. اینك روایتها:

۱ـ از امام امیرمومنان علی (ع) (۹ر) که رازی آن را از ابوسعید عثمان سجستانی از پدرش از ابونصر محمدبن خیوین حامدبن دلویهٔ ترمذی در خانه‌اش در ترمذ روایت می کند و می رساند تا به ابراهیم بن محمد از تبار امام علی (ع) و تابه نافع بن جبیر.

این روایت را در ترجمهٔ سیرت ابن اسحاق (باب ۱۶ ص ۳۹۸) با ترجمهٔ فارسی می بینیم.

این روایت در آن در این باب که در معراج است آمده است و داستان معراج در سیرت ابن اسحق (بند ۴۶۱ ـ ۴۶۸) نیز دیده می شود.

در بحارمجلسی (مجلد ۶ باب ۸ "اوصافه فی خلقته و شمائله" چاپ تازه (۱۶: ۱۴۴) روایتی از عبدالله بن سلیمان از انجیل و روایتی از علی (ع) و هندبن ابی هاله که یاد خواهد شد با تفسیر آن از معابی الاخبار ابن بابویه قمی رازی (ص ۷۹ چاپ تازه) که بسیار ارزنده است و آداب پیامبر از مناقب این شهر آشوب آمده است. این بند در معانی الاخبار باب معانی الفاظ وردت فی صفة النبی (ص ۷۹ ـ ۸۹) به روایت هندبن ابی هاله با تفسیر ابواحمد حسن عسکری إمده است. در الغارات ابواسحاق ابراهیم کوفی اصفهانی (۱: ۱۶۱ ـ ۱۶۹) همین روایت آمده و محدث

ارموی آن را از روی متون لغوی و خبری تفسیر کرده است.

۲ـ از عایشه (۴۱ر) به روایت از ابوعبدالرحمن حنبل بن احمد بن حنبل فارسی که می رسد تا جعفر بن محمد از پدرش با روایت دیگر (۶۹ر) از ابوسعید عثمان یاد شده از پدرش، همانگونه که یاد کرده‌ام، تا می رسد به عروه و روایتی دیگر از ابوسعید خلیل بن عبدالعزیز سجستانی تا برسد به همان عروه (۷۱ر). در همین جا عنوان "فی ولادة النبی مختونا" می بینیم که کارپونا (ص ۹۶) به مانند آن اشارتی دارد.

نمی دانم روایتی که در بحار (همانجا ۱۴۸) از حسن بن عبدالله بن سعید عسکری از عبدالله بن محمد عبدالعزیز آمده است با اینها چه پیوندی دارد؟

۳ـ هندبن ابی هاله تمیمی به روایت از همان ابوعبدالرحمن حنبل فارسی (۷۱ پ) تا می رسد به جمیع بن عمر عجلی از مردی مکی از ابن ابی هاله از حسن بن علی از خالش هند یاده شده که گزارشگر (وصاف) بوده است.

۴ـ ام معبد خزاعی (۹۸ ر) به روایت از همان ابوسعید عثمان سجستانی تا می رسد به ابی معبد خزاعی از همان ام معبد که رازی این وصف را از همه وصفها بهتر می داند (۱۰ ر).

سپس (۱۲۷ ر) روایت انس بن مالك است در وصف پیامبر،روایت از ابوسعید خلیل بن عبدالعزیز سجستانی تا حمید.

آنگاه (۱۳۰ پ) "باب فی طیب رسول الله" است به روایت از انس از راه همام ابوسعید سجستانی و به روایت از امام علی (ع) از راه عثمان بن ابی عمیر تا برسد به حکم بن حجل از پدرش نیز از عایشه از راه همان ابوسعید تا عروه. بویهای خوشی که برمی شمرد مشك است و عنبر و غالیه و عود و کافور و سكّ وذریرهٔ کاذی و خلوق.

سپس (۱۴۴ ر ـ۱۵۳ پ) دربارهٔ موی وروی پیامبر و چشم او و به روایت از امام علی و انس و جابر و مجاهد از روی کتاب ابن ابی خیثمه که در سه فصل است: موی چهره او، سفیدشدن چند تار آن، رنگ کردن آن.

ابن ابی خیثمه ابوبکر نسائی (۱۸۵ ـ ۲۷۹) تاریخی بزرگ دارد که پاره‌ای از بخش ۸ و ۹ در ۱۰ برگ آن را در قرویین فاس یافته‌اند و به نوشتهٔ سزگین (۱ : ۳۱۹، عربی ۱ : ۵۱۲) آن سرچشمهٔ تاریخ طبری است. این بند هم شاید از همین تاریخ باشد.

از این پس این نکته‌ها را در آن می بینیم:
۱ـ وصف پیامبر از براء بن عازب با تفسیر (۱۵۳ ر)
۲ـ وصف پیامبر از جابربن سمره با تفسیر (۱۵۶ر و ۱۷۱ر)
۳ـ شکل خاتم پیامبر به روایت خطابی از ابن عمر و ابی رمثه (۱۷۱ پ)
۴ـ وصف پیامبر از ابو هریره با تفسیر (۱۷۴ر)
۵ـ وصف پیامبر از علاء بن خالد (۱۷۷ر)
۶ـ وصف پیامبر از ابوالطفیل با تفسیر (۱۷۸ پ)
۷ـ وصف پیامبر از ربیع، ابوسعید خدری، انس، حرث بن جز، قرط بن ربیعه، جابر، هند بنت جون خزاعی (۱۸۰ر)
۸ـ خبری از ابوسعید عثمان تا عایشه (۱۹۴ پ)

ابن اسحاق (۴۲۹ ص ۲۵۸) در اینجا روایت ساده‌ای آورده است
۹ـ نبات الورد من عرق النبی به روایت از انس بن مالك از راه ابوسعید عثمان از پدرش ابوعمر از ابوبکر محمدبن حامد وراق در بلخ (۱۹۵ پ)

قاضی محمد سعید قمی (۱۰۴۹ ـ ۱۱۰۳) الحدیقة الوردیة فی السوانح المعراجیة ساختهٔ ۱۰۹۹ در سپاهان را دربارهٔ همین مساله که در علل الشرایع ابن بابویه رازی آمده نوشته است (فهرست دانشگاه ۶ : ۲۱۳۲) که گل سرخ از عرق پیامبر و گل زرد از عرق براق است که از چهار پایان بهشت است.
ابن بابویه در نوادرالعلل آن که باب ۳۸۴ است و نزدیك به پایان کتاب به روایت او از پدرش تا برسد به محمدبن حسن صفار این نکته را آورده است.
۱۰ـ "کون النبی نورایری فی الظلم کما یری فی الضوء" از عایشه از راه ابوسعید عثمان (۱۹۵ پ).
دربارهٔ پاره‌ای از دشواریهای این کتاب و مانند آن می توان به همان کتاب کارپونا ص ۷۶ و ۹۴ ـ ۹۶ و ۴۲۴ و تاریخ پیامبر از محمد حمیدالله به فرانسه بند ۷۸ ص ۵۰ و ترجمهٔ سیرت ابن هشام ۱۴۱ و ۱۴۹ و سیرت ابن اسحق بند ۲۸ تا ۳۲ و ۳۳ و ۷۱ نگریست. در بحار مجلسی نیز همان بخش یاد شده جای جای از پاره‌ای از مطلبهای این کتاب و مانند آن یاد شده است.

۳۱

دایرة المعارف دین
(زیر نظر میرچا الیاده)

بهاءالدین خُرّمشاهی

در قرن بیستم در سراسر جهان، به ویژه در اروپا و امریکا کوششهای بزرگی در تدوین انواع فرهنگها و دایرةالمعارفهای یك یا چند جلدی، مختص به یك دین، علی الخصوص یهودیت، مسیحیت، اسلام، آئین بودا، آئین هندو یا ادیان به طور کلی انجام گرفته است. و آثار بسیاری در این زمینه، انتشار یافته است[۱].

دایرةالمعارف دین و اخلاق

در میان دایرةالمعارفهائی که به دین به طورکلی پرداخته است، از همه قدیمتر، معروفتر، معتبرتر و مفصلتر دایرةالمعارف دین و اخلاق[۲] ویراستهٔ جیمز هیستینگز[۳] (۱۸۵۲ - ۱۹۲۲) محقق روحانی و مسیحیت شناس و دین پژوه اسکاتلندی است. این اثر در ۱۳ جلد، در فاصلهٔ سالهای ۱۹۰۸ - ۱۹۲۶ انتشار یافته است، و پس از آن بارها، بدون تجدیدنظر، تجدید چاپ یافته است.

بعضی از منتقدان این دایرةالمعارف را دارای دید پوزیتیویستی می دانند. که تهمتی است نابجا. بعضی فاقد رنگ عرفانی می دانند، که حرفی بجاست. منتقدان خوشبین تر برآنند که این دایرةالمعارف از سه بعد نظری، عملی (آئینی، عبادی) و اجتماعی دین، فقط به بُعد نظری (تئوریك و تئولوژیك) و اخلاقی ـ فلسفی آن پرداخته است. بعضی هم با یادآوری اینکه بیش از شصت هفتاد سال از انتشار آن می گذرد، می خواهند آن را کهنه و مهجور و بالنتیجه منسوخ و کم ارزش قلمداد کنند. شك نیست که هر اثر علمی و تحقیقی خواه و ناخواه ـ در عصر جدید به سرعت ـ کهنه می شود، ولی هر اثر کهنه‌ای کلاسیك یعنی دارای ارج و اعتبار ثابت و محرز نمی گردد. حال آنکه ارج و اعتبار این دایرةالمعارف ـ با آنکه فی الواقع محصول علمی و تحقیقی قرن نوزدهم است که در ربع اول قرن بیستم انتشار یافته ـ همچنان محرز و محفوظ است و از مراجع کلاسیك در تحقیقات دینی است.

در یك مقایسهٔ اجمالی (در حد مقابلهٔ یك جلد) چنین به نظر رسید که مقالات اسلامی و اسلامشناسی در دایرة المعارف هیستینگز به فراوانی مقالات دایرة المعارف الیاده ـ که معرفی اش موضوع این مقاله است ـ نیست. ولی کیفیت و عمق تحقیق ـ و گاه نیز طول مقالات ـ اسلامشناسی هیستینگز قابل توجه است. مقایسهٔ انتقادی و ارزیابانهٔ این دو دایرةالمعارف، نیاز به تحقیق و ژرفکاوی دارد که در بضاعت نگارندهٔ این سطور و نیز در گنجایش این مقاله نیست[۴].

*

تحقیقات دینی و تاریخ ادیان و دین پژوهی و دین شناسی در پنجاه ـ شصت سال اخیر تحول و تکامل بسیاری پیدا کرده است. تازه‌ترین اثری که در این زمینه انتشار یافته دایرةالمعارف دین[5] ویراستهٔ میرچاالیاده است که محصول پژوهشهای نوین و نگرش نو به دین است؛ و بی آنکه ناسخ دایرةالمعارف دین و اخلاق، ویراستهٔ هیستینگز باشد، اثری مستقل و متفاوت و به یك تعبیر مکمل آن و خواندنی تر از آن است. و قطع نظر از امتیازات دیگر، این فرق و فایدهٔ جدید را دارد که برخلاف دایرةالمعارف دین و اخلاق ـ که عمدتاً به قلم غربیان و با نگاه غربی نوشته شده ـ نویسندگان این دایرةالمعارف جدید که بالغ بر ۱۴۰۰ نفراند، از سراسر جهان و از حوزهٔ ادیان مختلف با آن همکاری کرده‌اند.

دربارهٔ الیاده

میرچا الیاده (۱۹۰۷ ـ ۱۹۸۶) دین شناس، قوم شناس، هندشناس و پژوهندهٔ اساطیر و سمبلها، داستان نویس رومانیائی در بخارست به دنیا آمد. بخشی از تحصیلات دانشگاهی خود را در همانجا گذراند. چهار سال در هند به مطالعه فلسفه و ادیان و فرهنگ هند، به ویژه یوگا، و زبان سانسکریت پرداخت. سپس به رومانی بازگشت و تز دکترای خود را که دربارهٔ یوگا بود گذراند. و به تدریس در دانشگاه بخارست پرداخت. و مقالات بسیاری در زمینهٔ تاریخ و تطبیق ادیان و فولکور و نیز چند داستان قابل توجه نوشت. در ۱۹۴۰ وابستهٔ فرهنگی در لندن شد و در سال ۱۹۴۱ به لیسبون منتقل شد. پس از پایان جنگ دوم جهانی به پاریس رفت و به تدریس در سوربن ـ و پس از آن در اغلب دانشگاههای اروپا ـ پرداخت. از سال ۱۹۵۷ استاد تاریخ ادیان در دانشگاه شیکاگو شد. بعضی از آثار او عبارتند از: اسطورهٔ بازگشت ابدی[۶]؛ قدسی و دنیوی[۷]؛ انگاره‌های دین تطبیقی[۸]؛ اسطوره، رؤیاها و رازها[۹] و اثر چند جلدی تاریخ مفاهیم دینی [۱۰]. اخیراً دو اثر از او به فارسی ترجمه شده است. نخست چشم انداز اسطوره[۱۱]، دیگر اسطورهٔ بازگشت جاودانه[۱۲]. الیاده در دههٔ اخیر عمرش به طرح ریزی و نظارت بر تألیف و تدوین دایرة‌المعارف دین ادامه می داد، تا اینکه پس از تکمیل تدوین این دایرة‌المعارف، و درست یك ماه پس از نگارش پیشگفتار خود بر آن، در آوریل ۱۹۸۶ درگذشت[۱۳].

او در تفسیر و تحلیل پدیده‌های دینی، روش و نگرش تازه‌ای داشت. برآن بود که نماپردازی (سمبولیسم) دینی، بهترین جلوهٔ پاسخ خلاقانه‌ای است که انسان ـ انسانی که از نظر او فطرتاً دین ورز[۱۴] است ـ به هیبت هستی و حضور در کیهان ناپیدا کران می دهد. انسان نهایتاً با کیهان همسو و همساخت است (همان هماهنگی و همسانی جهان صغیر با جهان کبیر که ریشه در اندیشه‌های دینی و عرفانی کهن دارد). و اساطیر کهن که حکم صور ازلی یا اعیان ثابته[15] را دارند، هنوز و همچنان در ذهن و زندگی انسان جدید هم نفوذ دارند. وی برآن بود که تاریخ و تحقیق ادیان همدلی و انساندوستی ای به بار می آورد که بسی فراتر و اصیل تر از اومانیسم غیر دینی غربی است.

او در مقدمهٔ خود بر دایرة‌المعارف دین (ص ۱۱) می نویسد: "تاریخ ادیان سرگذشت مواجههٔ انسان با امر قدسی است، یعنی یك پدیدهٔ فراگیر که در صورتهای

مختلفی جلوه کرده است.»

روش و نگرش او تلفیقی و چند وجهی و کثرت گرایانه و همراه با وسعت مشرب است و آمیزه‌ای است از مردم شناسی، پدیدارشناسی، به شیوهٔ هوسرل، ساختگرائی، و تأویل و کشف معنای باطنی یا هرمنوتیك[۱۶]. این نکته هم به عنوان ضلعی از نگرش او شایان ذکر است که او قدس یا امر قدسی یعنی جوهر مشترك همهٔ جلوه‌های حیات و فرهنگ دینی را امری اصیل، بسیط، واحد و تحویل ناپذیر[۱۷] (غیر قابل تجزیه و تحویل به حقایق، امور، عناصر، تجارب و معارف دیگر) می داند.

*

دایرة‌المعارف دین، به زبان انگلیسی، در ۱۶ مجلد (جلد شانزدهم: فهارس راهنما)، در حدود ۸۰۰۰ صفحه، و ۸ میلیون کلمه، در مدت هفت سال تدوین و در سال ۱۹۸۷ انتشار یافته است. این اثر گرانقدر دارای ۲۷۵۰ مقالهٔ اصلی است و ۱۴۰۰ نفر از دین شناسان و پژوهندگان ادیان مختلف از پنجاه کشور جهان با آن همکاری کرده‌اند. در این اثر تاریخ ادیان گذشته و حال سراسر جهان در سراسر تاریخ معرفی شده‌اند. طبعاً رجال دینی، کتب مقدس، نهادها، آداب و شعائر و مناسك و مراسم و معتقدات و نظریه‌ها و نمادها، قصص، اصطلاحات، مفاهیم و نیز ربط سایر حوزه‌های فرهنگی نظیر فلسفه، هنر، علم، سیاست، حقوق و اخلاق و نظایر آنها با دین و مقولات دینی را نیز از نظر دور نداشته‌اند.

مضامین و مفاهیم مشترك بین ادیان، یا جداگانه یا اغلب تحت یك عنوان کلی و یك مقالهٔ سراسری و چند بخشی بررسی شده است. فی المثل در مقاله‌ای مفصل تحت عنوان attributes of God (اسماء و صفات الهی) این مسأله را در یهودیت، مسیحیت و اسلام بررسی کرده‌اند. مقالات امضادار است و در پایان هر مقاله کتابشناسی توصیفی منابع آمده است.

گروه ویراستاران، یا همکاران اصلی الیاده، یا به عبارت دیگر متخصصان موضوعی ده نفر هستند. ویراستاران ساده و ویراستاران و مشاوران فنی و سایر اهل فن بیش از پنجاه نفراند. ویراستاران مقالات اسلامشناسی این دایرة‌المعارف، دونفراند. یکی چارلز آدامز، اسلامشناس و استاد دانشگاه مك گیل و بینانگذار مؤسسهٔ مطالعات اسلامی آن دانشگاه در کانادا (که شعبهٔ تهران آن، وابسته به

دانشگاه تهران، زیر نظر آقای دکتر مهدی محقق اداره می شود). دیگری خانم آنماری شیمل اسلامشناس و ایرانشناس و پژوهندهٔ عرفان و ادیان شرقی، استاد دانشگاه هاروارد. در بخش بعدی این مقاله دربارهٔ مقالات مربوط به اسلام در این دایرة‌المعارف، بحث خواهیم کرد. اینك لازم است به روش و نگرشی که الیاده و همکاران او در طرح ریزی و تدوین دایرة‌المعارف دین داشته‌اند بپردازیم.

الیاده در آغاز پیشگفتار یا دیباچهٔ خود می نویسد: "چنین دایرة‌المعارفی، بایست پیشتر از اینها تدوین می شد. در همهٔ زمینه‌های مطالعات دینی - در سنن دینی تاریخی، همچنین در نظامهای دینی امّی[18] ("بدوی") - "انفجار اطلاعات" دهه‌های اخیر، عرضهٔ جدید مواد تحقیقی موجود را ایجاب می کرده است. به علاوه، در نیمقرن اخیر رهیافتهای روشمندانهٔ نوین و تفسیر و تأویلهای کارآمدتر، دانش ما را از ارزش وجودی، کارکرد اجتماعی، و خلاقیت فرهنگی دینی سراسر تاریخ، ارج و اعتباری تازه بخشیده است. ما اکنون ذهن و رفتار انسان دین ورز [= هومو رلیجیوسوس] را بهتر در می یابیم و دربارهٔ منشأ، رشد و بحرانهای ادیان مختلف جهان بیشتر می دانیم." (دیباچه، ص ۹).

سپس از کشفیات باستانشناسی و متن یابی نظیر بازیابی آثار گنوسی در نجع حمادی (مصرعلیا) و مخطوطات کومران در حوالی بحرالمیت و ترجمه و تصحیح بسیاری از متون مقدس، علی الخصوص مربوط به ادیان آسیائی سخن می گوید. و می افزاید: "همچنین دریافت ما از عرفان اسلامی به مدد آثار لوئی ماسینیون تحول اساسی یافته است. نیز هانری کربن و شاگردانش ابعاد مغفول ماندهٔ سنت باطنی اسماعیلی را آشکار کرده‌اند." (همانجا).

الیاده در طی این دیباچه به اهمیت شناخت و بازشناسی اسطوره‌ها و تفسیر نمادها (سمبلها) و توجه به نظامهای غریبی چون آئین هرمسی و کیمیا - که در چین و هند و یونان و مصر و جهان اسلام و اروپا نفوذ و گسترش عمیق و مدیدی داشته؛ و حتی نیوتون با آن دیدگاه علمی به کاوشهای جدی کیمیاگرانه می پرداخته - و نیز یوگا اشاره دارد. نیز از نقش پژوهش در مذاهب "امی" و ابتدائی و فولکورهای دینی روستائی و اهمیت همه و هریك در پدیدآوردن یك بینش یگانی و فراگیر از پدیدهٔ دینی سخن می گوید. در جای دیگر از دیباچه می نویسد:

"در طرح ریزی این دایرة‌المعارف، هدف ویراستار و گروه همکارانش

توصیف دقیق، روشن، و عینی کل تجارب بشری از امر قدسی بوده است. امیدوارم به سنتهای دینی بزرگ و کوچك، یعنی به ادیان تاریخی و ابتدائی، به نظامهای دینی شرق و غرب، توجه شایسته و منصفانه کرده باشیم. به ویژه آرزو داریم از "تحویل"[19] و جانبداری فرهنگی غربی پرهیز کرده باشیم. ما بیشتر از سایر کتب مرجع مربوط به دین، به ادیان غیر غربی، میدان داده‌ایم. سرانجام نظر به طرح بین المللی این دایرةالمعارف، از محققان پنج قارهٔ جهان دعوت کرده‌ایم که مقالات مربوط به حوزه‌های تحقیق و تخصص خود را بنویسند." (ص ۱۱)

جوزف م. کیتاگاوا[20] یکی از ویراستاران عمده و متخصصان موضوعی این دایرةالمعارف و همکار مؤثر و نزدیك الیاده، در پیشگفتار خود در همین زمینه می نویسد: "ویراستاران با الیاده توافق داشتند که روش اساسی، در تدوین این دایرةالمعارف باید "علم تاریخ ادیان" باشد، که خود دو بعد دارد، تاریخی و سیستماتیك. در این چارچوب، بعد تاریخی مبتنی بر مناسبات متقابل بین تاریخچه‌های هریك از ادیان ـ اعم از پیش از تاریخی، سرآغاز تاریخی، تاریخی، پیش از جدید، جدید یا "ابتدائی" معاصر ـ و تاریخ خود دین ـ یعنی اساطیر، نمادها، شعایر و نظایر آن ـ است. نقش سیستماتیك عبارت است از پژوهشهای پدیدارشناسی، تطبیق جامعه شناختی و روانشناختی ادیان (کوششهای خود الیاده در این زمینه، مصطلح به مطالعهٔ ریخت شناختی [مورفولوژیك] دین است)." (ص ۱۵).

همو در تکمیل این بحث می نویسد: "در ویرایش هر دایرةالمعارفی دربارهٔ "دین" ما ناگزیریم با مسائلی دست و پنجه نرم کنیم که ویراستاران دایرةالمعارفهای دیگر گرفتار آن نیستند. یکی از این گونه مسائل همانست که ریچارد نیبور[21] آن را معناهای "درونی" و "بیرونی" پدیده‌های دینی نامیده است. ویلفرد کنت ول اسمیت[22] در جائی گفته است که از نظر بیگانگان، اسلام صرفاً دین اقوام مسلمان است. ولی از نظر مسلمانان اسلام دین حق است. دایرةالمعارف ما جداً کوشیده است که در این مورد بین معانی درونی یعنی کلامی (الهیاتی)، رستگاری شناسی[23] و معانی بیرونی، یعنی تاریخی، جامعه‌شناختی، مردم شناختی، و فرهنگی توازن ایجاد کند. ولی بعید است که کوششهایِ ما ستیهندگانی را که فقط متمسك به معنای "درونی" یا "بیرونی" دینی هستند کاملاً خشنود کند. بیشك کسانی هستند که فکر

می کنند تنها سنت دینی آنان حقیقت شامل و کامل را در بردارد. حد دایرةالمعارف ما نیست که خود را با این مسأله درگیر کند.» (همانجا).

طبیعی است که با این روش و نگرش، الیاده و همکارانش قائل به حق و باطل در ادیان نیستند. یعنی دعاوی حقانیت (یا از نظر مخالفان: بطلان) فرقه‌ها و نهضتها وجریانها و مفاهیم و مقولات دینی را داوری و ارزشگذاری نمی کنند. حتی ادیان را به دو قسمت عمدهٔ الهی (وحیانی) و غیر الهی نیز تقسیم نمی کنند.

جنبهٔ اسلامشناسی این دایرةالمعارف

تحقیقات اسلامشناسی و مقالات مربوط به دین اسلام و مذاهب اسلامی (علی الخصوص تشیع) در این دایرةالمعارف حجم و کیفیت قابل ملاحظه‌ای دارد. اینك برای اینکه این جنبه از دایرةالمعارف دین بهتر شناخته شود، و برای مزید اطلاع اهل تحقیق، فهرست تقریباً کامل عناوین مقالات اسلامی این دایرةالمعارف را در چند بخش یاد می کنیم:

۱) مقالاتی که مربوط به اعلام رجال و فرقه‌ها و مکتب‌ها و مفاهیم و اصطلاحات اسلامی هستند و عیناً تحت عنوان عربی، حرف به حرف نویسی شده‌اند:

علی عبدالرازق [۱۸۸۸ - ۱۹۶۶، حقوقدان، سیاست دان و فقیه مصری که صاحب آثار و آراء بحث انگیزی در فقه سیاسی و مخصوصاً نظریهٔ حکومت در اسلام است]؛ عبدالجبار همدانی؛ عبده؛ افغانی (اسدآبادی، سیدجمال الدین)؛ آقاخان؛ ابوهذیل علاف؛ ابوحنیفه؛ ابویوسف قاضی؛ احمدیه؛ سیداحمد خان؛ عایشه بنت ابی بکر؛ علویون؛ علی بن ابی طالب [ع]؛ علیشیر نوائی؛ سیدامیر علی (مورخ و مصلح شیعهٔ هندی معاصر)؛ ابوالحسن اشعری؛ اشعریه؛ عاشورا - که بسی از عاشورای دایرةالمعارف اسلام (انگلیسی) بهتر است - حشاشین؛ عطار؛ بخاری (صاحب صحیح)؛ بیضاوی؛ بیرونی؛ خلافت؛ دعوت؛ درویشان؛ ذکر؛ دروز؛ الیجا محمد (۱۸۹۷ - ۱۹۷۵: رهبر نهضت مسلمانان سیاه امریکا)؛ فلسفه فارابی؛ فاطمه [ع]؛ غیبت (از معتقدات شیعه)؛ غزالی (ابو حامد)؛ حدیث؛ حافظ شیرازی؛ حلاج؛ حنابله؛ حرم و حوطه؛ حسن بصری؛ این فارض؛ ابن عطاء الله؛ ابن بابویه؛ ابن باجّه؛ ابن حزم؛ ابن خلدون؛ ابن رشد؛ ابن سینا؛ ابن تیمیه؛ ابن تومرت؛ اعجاز؛ ایجی (قاضی

عضدالدین)؛ اجماع؛ اجتهاد؛ اخوان الصفا؛ امامت؛ ایمان و اسلام؛ اقبال لاهوری؛ اشراقیه؛ اسلام [مقالهٔ اسلام در این دایرةالمعارف در حدود هفتاد صفحه است، و متشکل از ده مقاله است: نگرش کلی، اسلام در شمال افریقا، اسلام در اسپانیا، اسلام در جنوب صحرای افریقا، اسلام در قفقاز. اسلام در آسیای مرکزی، اسلام در چین، اسلام در جنوب آسیا، اسلام در جنوب شرقی آسیا، اسلام در غرب جدید، اسلام در آمریکاها] شریعت یا فقه/حقوق اسلامی Islamic law؛ سال دینی اسلامی Islamic religious year؛ تحقیقات اسلامی Islamic studies؛ "جماعت اسلامی"؛ جهاد؛ جنید؛ کعبه؛ ابوبکر کلاباذی؛ کلام؛ خانقاه؛ خارجیان (خوارج)؛ امیرخسرو؛ نجم الدین کبری؛ محمدعلی لاهوری (از رهبران احمدیه)؛ مذهب؛ مدرسه؛ مجلسی (محمدباقر)؛ مالکوم ایکس (۱۹۲۵ ـ ۱۹۶۵، رهبر سیاسی و دینی مسلمانان سیاه آمریکا)؛ مالك بن انس؛ مصلحت؛ ماتریدی؛ ماوردی؛ سیدابوالا علی مودودی؛ مولد [= مولد النبی، میلاد و اعیاد میلاد حضرت محمد (ص)]؛ معراج؛ مسجد mosque؛ محمد [ص]؛ محمد احمد (متمهدی سودانی)؛ ملاصدرا؛ مسلم؛ اخوان المسلمین Muslim Brotherhood؛ معتزله؛ ناصرخسرو؛ نظّام؛ نظام الدین اولیاء؛ نبوت؛ نور محمد [ی] [= حقیقت محمدیه]؛ کسب (در کلام اشعری: Occasionalism)؛ قاضی؛ قرامطه؛ قیاس؛ قرآن؛ رابعهٔ عدویه؛ محمدرشید رضا؛ روضه خوانی؛ فخرالدین رازی؛ جلال الدین رومی؛ سعدی؛ سماع؛ صلاة؛ محمود شبستری؛ شافعی؛ شهادت (به وحدانیت خداوند)؛ شهرستانی (عبدالکریم)؛ شیخ الاسلام؛ شیخیه؛ شیعه/تشیع [Shiism، شامل سه بخش نگرش کلی، اسماعیلیه، اثنی عشریه]؛ احمد سرهندی؛ تصوف (Sufism)؛ صحبت؛ شهاب الدین یحیی سهروردی؛ سنت؛ طبری (محمدبن جریر)؛ تفسیر؛ تفتازانی؛ تقیه؛ طریقت؛ تعزیه؛ تلاوت؛ نصیرالدین طوسی؛ علماء؛ عمربن خطاب؛ امت؛ اصول الفقه؛ و هابیه؛ ولایت؛ شاه‌ولی الله؛ وقف؛ زکات؛ زمخشری.

چنانکه اشاره شد عنوان این مقالات همه به زبان اصلی عربی است و به انگلیسی حرف به حرف نویسی شده است. و چنانکه مشاهده شد یك مورد غریب، یعنی "روضه خوانی" هم فارسی است. به آنها هم که تحت معادل انگلیسی شان وارد شده‌اند، اشاره کردیم.

۲) مقالاتی که مستقلاً اسلامی نیست، و طبعاً تحت عنوان انگلیسی وارد شده، ولی بخشی از آن اسلامی است: الفبا alphabets؛ ادیان عربی Arabian religions (که به هرحال بی ارتباط با اسلامشناسی نیست)؛ اسماء و صفات الهی attributes of God؛ کیمیا alchemy؛ احکام نجوم astrology؛ کفر blasphemy؛ خوشنویسی / خطاطی Calligraphy؛ اعتقادات Creeds؛ تدبیر منزل domestic observances؛ جنگهای صلیبی Crusades؛ اکسیر Elixir؛ آخرت شناسی eschatology؛ روزه Fasting؛ اختیار و تقدیر Free will and Predestination؛ خدا God؛ شمایل کشی / صورت نگاری iconography؛ سحر / جادو magic؛ انتظار ظهور منجی [کمابیش برابر با مهدویت Messianism]؛ تجدد modernism؛ عرفان mysticism؛ وحدت وجود Pantheism؛ زیارت / حج Pilgrimage؛ شعر Poetry؛ جدل / مناظره polemics؛ روح / نفس soul؛ پرستش / عبادت worship.

۳) مقالاتی که احتمال مباحث اسلامی در آنها هست. و در مقالهٔ حاضر دربارهٔ آنها تفحص و استقصای تام نشده است، نظیر: وحی revelation؛ جهان دیگر / آخرت Other world؛ حیات اخروی afterlife؛ محراب altar؛ فرشتگان / ملائکه angles؛ شیطان Satan؛ قصص یکایك انبیاء؛ مشاهد مشرفه shrines؛ بهشت و دوزخ Heaven and Hell؛ بست / حرم sanctuary؛ رستاخیز / بعث resurrection؛ ختنه Circumcision؛ جغرافیا؛ تاریخ؛ معماری؛ مکتب نو افلاطونی؛ و دهها نمونهٔ دیگر. در پایان این مبحث، این نکته را باید افزود که مراد از طرح جنبهٔ اسلامشناسی دایرةالمعارف دین به عنوان نمونه بود، نه داوری در باب ارزش و کفایت و اعتبار مقالات اسلامشناسی آن. اگر حوزهٔ دینی دیگری انتخاب می شد، امکان نداشت که بتوانیم اینهمه نمونه و مثال مأنوس به دست دهیم. مقالات مربوط به ادیان ایرانی، به ویژه آئین زردتشت، آئین مهر، آئین مزدك، آئین مانی، نیز در این دایرةالمعارف، کماً و کیفاً قابل توجه است.

"گروه ادیان"

این دایرة المعارف به مطالعهٔ همهٔ پدیده‌های دینی و ادیان در سراسر تاریخ و جغرافیا می پردازد. با آنکه طبعاً به ادیان بزرگی چون اسلام، یهودیت و مسیحیت و آئین هندو مقالات بیشتری اختصاص یافته است، ولی این امر به معنای نادیده

گرفتن ادیان کوچکتر یا گمنام‌تر یا مهجور (و منقرض) اعم از باستانی و نوین (در اصطلاح خود این دایرةالمعارف) نیست. مقالات بسیاری "به گروه ادیان" ـ نه یك دین خاص ـ اختصاص دارد از جمله: ادیان اژه‌ای؛ ادیان آفریقائی؛ ادیان سیاهان آمریکا؛ ادیان آکائی (ساحل عاج)؛ ادیان عربی؛ ادیان قطبی؛ ادیان استرالیائی؛ ادیان بنگالی؛ ادیان کارائیبی؛ ادیان آفریقای شرقی؛ ادیان مصری؛ ادیان یونانی مآبی؛ ادیان هیمالیائی؛ ادیان ایبریائی؛ ادیان هندی؛ ادیان هندو اروپائی؛ ادیان آسیای مرکزی؛ ادیان بانتوئی؛ ادیان ایرانی؛ ادیان مالنزیائی؛ ادیان بین‌النهرین؛ ادیان گینهٔ نو؛ ادیان نو (در آمریکا، اروپا، ژاپن)؛ ادیان اقیانوسیه؛ ادیان آمریکای شمالی، و دهها "گروه دین" دیگر. تعداد دینهای مفرد از این هم بیشتر است.

مباحث ذی ربط دیگر

مکاتب، مباحث و مفاهیم و مقولات کلیدی دینی که جای خود دارند، علاوه بر آنها مباحث و مقولات اخلاقی، و فرهنگی و اجتماعی بسیاری نیز که به نحوی با دین ارتباط دارند، مانند "دین و سیاست"؛ "دین و علم"؛ "فلسفه و دین"؛ "ادبیات و دین"؛ "فیزیك و دین"؛ "سینما و دین"؛ "انقلاب"؛ آرمانشهر (یوتوپیا)؛ شهر، جنگ و صلح و نظایر آن نیز هریك مدخل و مقاله یا مقالاتی دارند. مکتبها و مفاهیم فلسفی نظیر اصالت تجربه؛ ایدئالیسم؛ اگزیستانسیالیسم؛ مکتب نو افلاطونی؛ و فیلسوفان بزرگ نظیر سقراط، افلاطون، ارسطو، افلوطین، کانت، هگل، و ایتهد، هایدگر و ویتگنشتاین نیز مطرحند. حتی مکتبهائی که ربط منفی یعنی مخالف با دین دارند مانند ماتریالیسم، پوزیتیویسم منطقی، آتئیسم (الحاد)، و مارکسیسم نیز مطرح شده‌اند.

همچنین به شخصیتهائی که منتقد و مخالف دین بوده‌اند نظیر فوئر باخ، نیچه و فروید هریك مقاله‌ای تخصیص داده شده است. و به بسی چیزها که در بادی نظر ربط مستقیم بین آنها و دین احساس نمی گردد ولی در واقع ربط دارند نظیر آب، آتش، آسمان، باران، ماهی و بسیاری حیوانات دیگر، خاکستر، نمك، آینه، خواب، خورشید، سکوت، رنگ، تدخین، تنباکو، دست، سر، مو، و دهها نظیر آنها نیز پرداخته شده است.

بدینسان دایرةالمعارف دین، ویراستهٔ میرچا الیاده، گنجینه‌ای سرشار از

اطلاعات، و مرجعی موثق برای دین پژوهان، فرهنگدوستان و دوستداران معارف معنوی و حقایق مینوی است.

⁂ پی نوشتها و مآخذ:

۱. برای اطلاع از کتب مرجع، اعم از فرهنگ و دایرةالمعارف، دربارهٔ هر دین، یا دین به طورکلی، و به هر زبان← مقالهٔ "آثار مرجع" "reference works"، نوشتهٔ ادگار کرنتس Edgar Krentz، در دایرةالمعارف دین، که مورد بحث و معرفی در مقالهٔ حاضر است و مشخصات آن در پی نوشت شماره ۵ همین ردیف درج شده است.

2. *Encyclopedia of Religion and Ethics*

3. James Hastings

۴. برای ارزیابی و نقادی دایرةالمعارف دین و اخلاق، ویراستهٔ هیستینگز، نگاه کنید به مقالهٔ "فرهنگها و دایرةالمعارفهای فلسفی" "Philosophical Dictionaries and Encyclopedias" نوشتهٔ ویلیام گربر William Gerber در دایرةالمعارف فلسفه *The Encyclopedia of Philosophy*، ویراستهٔ پل ادواردز، ج ۶، ص ۱۹۸. همچنین پیشگفتار جوزف کیتاگاوا، بر همین دایرةالمعارف دین (زیر نظر الیاده)، ص ۱۳-۱۴. و مقاله‌ای درباره و تحت عنوان "James Hastings" در همین دایرةالمعارف دین. و مقالهٔ "آثار مرجع" که در پی نوشت شمارهٔ ۱ مقالهٔ حاضر به آن اشاره شد.

5. *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade editor in chief. New York, Macmillan Publishing Co; London, Collier Macmillan Publishers, 1987, 16 Vols.

6. *The Myth of The Eternal Return* [نگاه کنید به پی نوشت شماره ۱۲]

7. *The Sacred and the Profane*

8. *Patterns in Comparative Religion*

9. *Myth, Dreams, and Mysteries*

10. *History of Religious Ideas*

۱۱. چشم انداز اسطوره. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران، توس، ۱۳۶۲. نیز← نقد کامران فانی بر همین کتاب در مجلهٔ معارف، شمارهٔ اول، مرداد - آبان ۱۳۶۳.

۱۲. اسطورهٔ بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ. ترجمهٔ بهمن سرکاراتی. تبریز، نیما، ۱۳۶۵.

۱۳. برای تفصیل بیشتر و دقیقتر دربارهٔ زندگی و آثار و روش و نگرش تحقیقی الیاده نگاه کنید به: مقالهٔ جوزف کیتاگاوا، همکار و همفکر نزدیك او، تحت عنوان "Mircea Eliade" در همین دایرةالمعارف. همچنین← مؤخرهٔ آقای جلال ستاری بر ترجمهٔ فارسی چشم انداز اسطوره، ص ۲۰۹-۲۱۹. و مقالهٔ "چند نظر دربارهٔ بینش و روش پژوهش میرچا الیاده"، نوشتهٔ جلال ستاری. کتاب توس، دفتر اول، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۳، ص ۱۶۷-۱۷۹.

14. *homo religiosus*

15. archetypes

۱۶. هرمنوتیك hermeneutics از ریشهٔ یونانی است و معنای اصلی آن ترجمه و شرح یا تفسیر است؛ و با کلمهٔ هرمس ارتباط دارد. هرمنوتیك ابتدا، و قرنها، به تفسیر کتب مقدس یهود و نصا را اطلاق می شده است ولی شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) فیلسوف و متکلم بزرگ آلمانی تأمل تازه‌ای در آن کرد و توسع بیشتری به آن داد. سپس دیلتای کوشید که آن را مبنای تدوین و مطالعهٔ "علوم فرهنگی" کند و از آن نوعی روش شناسی بسازد. رفته‌رفته هرمنوتیك تبدیل به نوعی نظریهٔ معرفت و شناخت شناسی شد. و در پژوهشهای علوم انسانی و اجتماعی، علی الخصوص در فلسفه، زبان شناسی، نقد ادبی و هنری شایع شد. ماکس وبر (در جامعه شناسی

دین) و هایدگر و ویتگنشتاین و کاسیرر و گادآمر و ریکور و عده‌ای دیگر از متفکران و فلاسفه و فرهنگ پژوهان قرن بیستم روش و رهیافت هرمنوتیکی داشتند. هرمنوتیك با پدیدارشناسی (فنومنولوژی) شباهتهای اساسی دارد. هرمنوتیك تفسیر همدلانه و تأویل اصل جویانه است، و اصل بر این است که با تفسیر به رأی و بر داشت شخصی و آزاد فاصله داشته باشد. هرمنوتیك دو روایت یا نظریهٔ عمده دارد. نخست اینکه: باید به مدد "جهش شهودی" کوشش شود که معنای نهفته و حاق واقع یك لفظ یا مفهوم یا عبارت یا اشارت یا پدیده (اعم از دینی یا غیردینی) با پس زدن حجابهای زبانی و زمانی و تاریخی و فرهنگی، دریافت شود. روایت دوم تقریباً عکس این است و بر آن است که رهائی از تخته بند تاریخ و زبان و زمان و زمانه و فکر و فرهنگ هر دوره‌ای برای مفسران آن دوره ناممکن است، لذا ناگزیر باید از "افق" خود به متن یا پدیدهٔ موردنظر بنگرند.
یکی از معاصران معادل "زندآگاهی" را برای آن پیشنهاد کرده است. هانری کربن اسلامشناس و تشیع شناس شهیر که خود نگرش پدیدار شناسانه و هرمنوتیکی داشت، این کلمه را معادل با "تأویل"، مخصوصاً "تأویل باطنی" و "کشف المحجوب" شمرده است.
در این زمینه مقالات و کتابهای بسیاری نوشته شده است. از جمله ← مقالهٔ hermeneutics نوشتهٔ فان ا. هاروی در همین دایرةالمعارف دین که کتابشناسی توصیفی جامعی دارد. نیز ← "تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام" [بخشی از تاریخ فلسفهٔ اسلامی، نوشتهٔ هانری کربن]. ترجمهٔ دکتر رضا داوری، معارف اسلامی (نشریهٔ سازمان اوقاف)، شمارهٔ ۱۱، خرداد ماه ۱۳۴۹، ص ۱۹ ـ ۲۶. نیز ← مقدمهٔ فرانسوی کربن بر جامع الحکمتین ناصرخسرو؛ و مقالهٔ "دربارهٔ یادنامهٔ فرانسوی هانری کربن" نوشتهٔ دکتر سیدجواد طباطبائی. در نشر دانش، سال پنجم، شمارهٔ سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۴، ص ۴۶ ـ ۴۸.

17. irreducible

18. nonliterate

۱۹. reductionism: تجزیهٔ مفرط و باز بردن بیجای یك امر بسیط و اصیل، به عناصر و مواد دیگر.

20. Joseph M. Kitagawa

21. H.Richard Niebuhr

22. Wilfred Cantwell Smith

23. Soteriology

۳۲

کتابشناخت

زیر نظرِ عبدالحسین آذرنگ

در این بخش این کتابها معرفی شده است:

- اسرارالتوحید
- ایل ناشناخته
- برافتادن صفویان
- تاج المصادر
- تاریخ اصول کتابداری
- تاریخ ایران کمبریج/ ج ۵
- تاریخِ تاریخ در ایران
- تاریخنامهٔ طبری
- تحقیق دربارهٔ سعدی
- دانشنامه در علم پزشکی
- دورهٔ آثار فلوطین
- دوفَرَس نامه
- دیوان غزلیات استاد سخن سعدی شیرازی
- زبانهای خاموش
- زندگینامهٔ علمی دانشوران
- سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی
- شرح الالهیات من کتاب الشفاء
- الشواهد الربوبیّه
- شیوه‌های نقد ادبی
- صحّافی و جلدهای اسلامی
- فرهنگ فلسفی
- فرهنگ نائینی
- قلمرو و مرزهای منطق صوری
- کارنامهٔ استاد صدرالدین عینی
- کتاب توس
- کتابخانه و کتابداران در عصر الکترونیك
- کتابشناسی اقبال
- کتابشناسی ایران/ج ۶ و ۷
- کرد و کردستان
- مدخل تاریخ شرق اسلامی
- نگاهی تازه به معنی‌شناسی
- هنر در گذر زمان

اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. محمّدبن منور میهنی. با تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، ۲ ج، ۲۳۹ ص مقدمه + ۳۸۶ص متن + ۶۷۶ صِ تعلیقات و فهارس (جمعاً ۱۳۰۲ ص)، وزیری.

از مهمترین متون فارسی و از چندین حیث دارای ارزش و شایستهٔ مطالعه و تحقیق. اسرارالتوحید در عصر سلجوقیان و به زبانی در نهایت زیبایی و شیوایی و رسایی نوشته شده و جزو شاهکارها و نمونه‌های اعلای نثر کهنسال فارسی است. کتابی است دربارهٔ ابوسعید ابی الخیر، عارف بزرگ قرن چهارم - پنجم به قلم یکی از نوادگان او و مبتنی بر دقیقترین اطلاعات در نوع خود؛ اثریِ است در معرفی زندگی بسیاری از بزرگان صوفیه، آکنده از دقایق تاریخی و اشارات فرهنگی، حاوی عین بسیاری از عبارات و کلمات اصیل از دو قرن پیش از تاریخ تالیف کتاب، و روی هم رفته متنی است که از لحاظ تاریخ تصوف و عرفان، تاریخ فرهنگ ایران، تاریخ زبان فارسی، تاریخ اجتماعی و جهات دیگر عرصه‌ای گسترده برای انواع پژوهشهاست.

اسرارالتوحید تا پیش از تصحیح حاضر سه تصحیح داشته است. نخستین تصحیح را ژوکوفسکی در ۱۸۹۹ در سن پترزبورگ انتشار داده است، تصحیح دوّم را شادروان استاد احمد بهمنیار در ۱۳۱۳ و تصحیح سوم را استاد ذبیح الله صفا در ۱۳۳۲ منتشر کرده‌اند. نظر نقادانهٔ مصَحح دربارهٔ این سه تصحیح تقریباً به تفصیل در مقدمهٔ کتاب آمده است. امتیازات تصحیح حاضر را می توان در این موارد دانست: ۱) استفاده از تجربیات مصحّحان قبلی اسرارالتوحید با وقوف به نقایص کار آنها؛ ۲) استفاده از تحقیقات بسیار و اخیر که روشنگر پاره‌ای از نکات مجهول بوده است؛ ۳) استفاده از چند نسخهٔ تازه یافت؛ ۴) قراردادن یکی از نسخه‌ها به عنوان نسخهٔ مبنا و اقدم و تصحیح آن نسخه براساس تحقیق و قیاس و تذکر اختلافها در پانوشت؛ ۵) اعمال رسم الخط نسبتاً یکدست و نشانه‌گذاری متعادل و بدور از افراط و تفریط؛ ۶) آوردن توضیحات کافی در همه مواردی که به نظر مصحح گمان می رفته است گره مشکلی را بگشاید؛ ۷) الحاق پانزده نوع فهرست به پایان کتاب، که گرچه تفکیک بعضی از آنها از هم هیچ ضرورتی نداشته، اما در مجموع بسیار سودبخش است؛ و ۹) الحاق صورت مفصلی به پایان کتاب از همهٔ مآخذی که مصحح در کار تصحیح این کتاب از آنها سود جسته است به صورتی منظّم و مطابق اصول.

ناشر کتاب نیز علی رغم موانع بسیار، از قبیل مشکل مواد و مصالح کتاب که همه می دانیم، وظیفهٔ ناشریش را به نحو احسن انجام داده و کتاب را با چاپی خوب، صحّافی بسیار خوب و ظاهری

آراسته عرضه داشته است.

ایل ناشناخته: پژوهشی در کوه‌نشینان سرخی فارس. عبدالله شهبازی، تهران، نشرنی، ۱۳۶۶، ۴۰۶ ص، وزیری، مصوّر، با جدول و نقشه و نمودار.

کتابی پرمطلب، با اطلاعات دست اوّل وبعضاً مبتنی بر مشاهدات عینی و مطالعات میدانی دربارهٔ ایل سرخی. این ایل در منطقه‌ای کوهستانی بین شیراز و فیروزآباد و در جنوب غربی شیراز سکونت دارد و چون در برخوردهای ایلات و عشایر جنوب و ناآرامیهای سیاسی در گذشته نقش فعالی داشته، فی نفسه و نیز از جهات دیگر موضوع جالبی برای مطالعات مردمشناسی و پژوهشهای اجتماعی است.

ایل شناسی یا شناخت ایلات و عشایر ایران، از موضوعهایی است که درعین اهمیت فراوان، و باوجود عده‌ای ایل شناس ایرانی متبحر و تنی چند محقق علاقه‌مند، یکی از ضعیفترین رشته‌های علمی ایران است و بجاست که برای این ضعف و کمبود هرچه سریعتر چاره‌ای اندیشیده شود. ایلات و عشایری هست که حتی نمی توان ایرانی متخصصی را یافت که دربارهٔ آنها مطالعه کرده باشد. این کاستی گذشته از آنکه عقب ماندگی علمی است، ازبسیاری جهات پیامدهای ناگواری دارد. قابل قبول نیست کشوری با این تنوّع زندگی ایلی، که به سهم خود آزمایشگاه و پژوهشگاه وسیعی برای مطالعات مردمشناسی و اجتماعی در سطح جهانی است، برای اطلاع دربارهٔ ایلات و عشایر خود، حتّی اطلاع مختصر و مقدماتی، چشم به اطلاعات و مطالعات خارجیان دوخته باشد.

ایل ناشناخته، حاصل مطالعات، تحقیقات، مشاهدات عینی، بررسیهای عملی میدانی و مقداری اطلاعات خانوادگی و محلی عبدالله شهبازی مؤلف این کتاب است که ابتدا به صورت پایان نامهٔ دانشگاهی برای دانشگاه تهران تهیّه شده و بعد با اصلاحات و اضافاتی به صورت کتاب حاضر، با یك مقدمه، دو فصل عمده یا بخش، چند پیوست و تعداد نسبتاً معتنابهی عکس، روگرفت سند و نقشه و جدول و نمودار منتشر شده است. سازمان اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، زبان و فرهنگ، تاریخ و سرگذشت ایل عمدتاً از حدود ۱۳۰۰ به این سو، با تاکید خاص بر رویدادهای سیاسی و قیامها و شورشها، و خاصه از ۱۳۴۰ به بعد، عمدهٔ مطالب این کتاب را تشکیل می دهد.

با توجه به کمبود منابع دربارهٔ جغرافیا و تاریخ و به طورکلی مطالعات اجتماعی دربارهٔ ولایات، نواحی، شهرها، ایلات و اقوام ایران، هر مطلبی منتشر شود، بویژه اگر به قلم پژوهشگر بومی باشد، مغتنم است و خواننده و خواستار بسیار دارد.

بخشی از مقدمهٔ کتاب، از صفحهٔ ۱۷ تا نیمهٔ صفحهٔ ۳۸ غیر لازم می نماید: اگرچه خوب است که مؤلف به مفروضاتش اشاره کند، وگرچه درست است که مردمشناسی

در ایران رشتهٔ کم بنیه‌ای است، امّا این بدان معنی نیست که هر نویسندهٔ تك نگاری از پیدایش مردمشناسی و آرای بیکن و مورگان و مالینوفسکی و فریزر و استروس تا فی المثل مکتبهای جدیدتر تاریخچه‌ای، ولوگذرا، بیاورد؛ درکار تحقیقی ذکر مآخذ هرچیزی، اعم از مطلب، آمار، ارقام، نقشه و غیره از واجبات است. چیزی که محقق نتواند بامراجعه ومطابقه ارزش آن را بیازماید، ارزش تحقیقی ندارد. در این کتاب برای مثال، مأخذ نقشهٔ بعداز صفحهٔ ۵۶ و دو نقشهٔ بعداز آن، و مأخذ بعضی مطالب دیگر ذکر نشده است؛ بعضی مطالب و تعاریف کلی، جابه‌جا و لابه‌لای مطالب خاص آمده است، برای مثال صفحهٔ ۱۳۴ و ۱۳۵ و جاهای دیگر؛ بدقّت تفاوت گذاشتن بین آنچه براساس منابع گفته می شود و آنچه حاصل مشاهدات عینی است و آنچه از زبان دیگران و از لسان به قلم نقل می شود ضرورت دارد و متأسفانه گاه خواننده نمی تواند دریابد مأخذ نوشته چیست؛ از صفحهٔ ۲۰۰ که تاریخ ایل سرخی و سرگذشت جنگها، قیامها و مبارزات سیاسی آن شروع می شود تا صفحهٔ ۳۰۵ که پایان مطالب خود نویسنده است، طبعاً چون تاریخ معاصر و زنده است برای خواننده کشش بیشتر دارد. رنجهای عظیمی که مؤلف و خاندانش از رژیم گذشته دیده‌اند، دل او را به درد آورده، وگاه عنان قلم را در اختیار احساسات گذارده است. مؤلف جوان و سختکوش این اثر، آثار ارزشمند دیگری نیز در همین زمینه دارد و ایل شناسی و تحقیقات مربوط به ایلات ایرانی، به‌ویژه ایلهای فارس را وجههٔ همت خود قرار داده است.

بر افتادن صفویان، بر آمدن محمود افغان (روایت شاهدان هلندی). ویلم فور، ترجمهٔ ابوالقاسم سرّی، تهران، توس ۱۳۳۶، ۳۴۰ ص، وزیری، مجموعهٔ تاریخ مردم ایران/۳.

کتابی مبتنی بر اسناد دست اول برای مطالعه در تاریخ انحطاط و انقراض سلسلهٔ صفویه و اوضاع و احوال چند شهر مهم و تجارتی ایران در آن زمان.

در دورهٔ صفویه شرکتی هلندی در ایران فعالیت بازرگانی داشت و تا انقراض این سلسله یکی از ثروتمندترین و نیرومندترین طرفهای معاملهٔ خارجی با ایران بود. این شرکت، مرکزی در بندرعباس و شعبه‌هایی در اصفهان و کرمان و شیراز داشت و کارگزاران و کارکنان آنها از وضع تجارت، فعالیتهای رقبای تجارتی و حتی از اوضاع سیاسی و روز مرتباً گزارشهای به مرکزشان می فرستادند و کسانی که تجارت هلند را در ایران اداره می کردند با توجه به اطلاعات دقیق و موثقی که از راه این گزارشها به دستشان می رسید، بجا و بموقع، و البته به سود خودشان، تصمیم می گرفتند.

ویلم فور ایرانشناس معاصر هلندی

که دربارهٔ تاریخ فرهنگ ایران تحقیق می کند در آرشیوهای هلند جست و جو کرده و همین اسناد و مدارك را که کمتر کسی بدان دسترسی داشته است و حتی متخصصان تاریخ صفویه از آنها بی اطلاع بوده‌اند گردآوری کرده و مفاد و مطالب سودمند آنها را استخراج نموده و اطلاعات مکرر وزاید را حذف و ماحصل را به صورتی موجز و مختصر، با نظم تاریخی ودر ده فصل ارائه کرده است؛ به گونه‌ای که حتی خوانندهٔ غیر متخصص می تواند این کتاب را، که فی الواقع چیزی جز سند ومدرك نیست، به صورت تاریخی پیوسته، خواندنی، شیرین و پر مطلب بخواند و احساس ملال نکند.

روش فور در تالیف این اثر نمونهٔ آموزنده‌ای است از تسلّط به تاریخ، شناخت و انتخاب بجای سند، قدرت تحلیل و نتیجه‌گیری، نظم فکری و کوشش برای انتقال یافته‌ها و دانسته‌ها با سهل و ساده‌ترین صورت به خواننده و درعین حال انتقال اطلاعات اطلاعات موثق به او.

فور در مقدمه‌اش می گوید: "اهمیت این مجموعه را این طور می توان بیان کرد که اگر لکهارت [مقصود لارنس لاکهارت، ایرانشناس انگلیسی، متخصص صفویه که کتاب او دربارهٔ انقراض این سلسله دو ترجمهٔ فارسی دارد و نزد تاریخ خوانان مشهور است] به کلیهٔ این اطلاعات دسترسی می داشت، کتاب مهم خود دربارهٔ سقوط سلسلهٔ صفویان را طور دیگری می نگاشت، زیرا این مجموعه نه تنها شامل گزارش شاهدان عینی در شهرهای کرمان، لار و بندرعباس است، بلکه به طور پیوسته از تمام دورانی که جماعت افغان، ایران را در تصرف داشته است سخن می گوید. . . و از حقایق بسیاری دربارهٔ امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و اداری ـ که تاکنون ناشناس مانده است ـ پرده برمی دارد." (پیشگفتار، ص ۸ و ۹).

بررسی این کتاب نشان می دهد که در سخن فور مبالغه‌ای نیست و قصدش نه تعریف از کار خود بلکه تأکید بر اسنادی است که پایهٔ کار بوده است.

ناشر این کتاب به وظایف خود خوب عمل کرده و کتاب را با ظاهری آراسته عرضه داشته است. دربارهٔ پاره‌ای از نکات و مطالب تاریخی و ضبطها متخصصان تاریخ صفویه اظهارنظر خواهند کرد. خوب است انتشارات توس که از ناشران با تجربه و با سلیقه است، در آینده به این نکته عنایت داشته باشد که در کتابهای تحقیقی فهرست اعلام و موضوعی برای محققان ابزاری است لازم و سودمند. در کتابی که مبتنی بر سند ومحتوی سند است، هر فقره‌ای از نام و موضوع که دست کم با مضمون اصلی کتاب مربوط باشد اهمیت دارد و اینها را باید از راه فهرستهای دقیق بازیابی کرد و خطا در اینها آفت جست و جوی صحیح و سریع است. امیدواریم که کتابهای آیندهٔ این ناشر به خوش چاپی

این کتاب و تدارک قسمتهایی از کتاب که وظیفهٔ ناشر است متناسب با چاپ و درخور ارزش علمی کتاب باشد.

تاج المصادر. ابوجعفر احمد بیهقی، تصحیح هادی عالم‌زاده، تهران، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، ج ۱، صد و هجده + ۴۳۲ ص وزیری.

ابوجعفر احمدبن علی بن محمد المقری البیهقی، ادیب، لغوی و مفسّر قرن پنجم و ششم که چند اثر منسوب به اوست، تالیف تاج المصادر را در اوایل قرن ششم به پایان برده است. این کتاب، فرهنگی است از مصدرهای عربی و معنای آنها به فارسی، فارسی کهن و زیبا، و وسیله‌ای سودمند برای آموختن زبان عربی. تاج المصادر که مشخصات بیش از سی نسخهٔ خطی آن در فهارس آمده است ـ و این خود بر استفادهٔ وسیع از این کتاب دلالت دارد ـ در دو بخش تنظیم شده است. بخش اول شامل مصدرهای ثلاثی مجرّد و بخش دوم مشتمل بر مصدرهای غیر ثلاثی و هر بخش نیز شامل بابهایی فرعیتر. مصدرها در هر باب ابتدا برحسب ترتیب الفبایی حرف آخر و سپس براساس حرف دوم و سوم مرتب شده است. مصحح دربارهٔ امتیاز این کتاب بر نظایر آن می گوید: "اگر این فرهنگها را تنها از جهت احتوا و اشتمال آنها بر مصادر و افعال عربی و معانی فارسی آنها با یکدیگر مقایسه نمائیم و امتیازات اختصاصی هریك را نادیده انگاریم، بدون تردید تاج المصادر بیهقی بر همهٔ فرهنگهای نظیر خود برتری دارد، و از این جهت می تواند همهٔ ما را از همهٔ نظایر خود بی نیاز گرداند. زیرا آنچه از مصادر و افعال عربی در آن فرهنگها هست در این کتاب نیز هست، ولی بسیاری از مصادر که در تاج المصادر آمده در نظایر آن یافت نمی شود." (مقدمهٔ مصحح، صفحه هفتاد و هفت).

تاریخ اصول کتابداری. جیمز تامپسون، ترجمهٔ محمود حقیقی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ۲۳۴ ص، وزیری، واژه‌نامهٔ دوسویه.

کتابی درسی، موجز، پرنکته دربارهٔ تاریخ کتابداری. با اینکه در ایران سالها از فعالیت گروههای علمی دانشگاهی در زمینهٔ علم و فن کتابداری می گذرد، و دانشجویان کتابداری در چند سطح تحصیلی به کتابهای درسی خوب در همهٔ حوزه‌های این رشته و از جمله تاریخ کتابداری نیاز مبرم دارند، در این رشته کتاب به قدر احتیاج منتشر نمی شود. این کمبود، پیامدهای ناگواری دارد، چه رونق فعالیتهای علمی و تحقیقی موکول به رشد و تقویت کتابخانه‌ها و پرورش کتابداران ورزیده و با دانش است، اما از سوی دیگر کتابدارانی که مروّج دانش و

مشوّق دانشپژوهی هستند، به انتشار امّهات آثار رشتهٔ خود کمتر اهتمام می کنند و عده‌ای از متخصصان این رشته که می توانسته‌اند آثار با اهمیتی در این حوزه تالیف یا ترجمه کنند، متأسفانه به عللی به زمینه‌های دیگری روی برده‌اند و تواناییهای خود را در خدمت علوم و فنون دیگری گذاشته‌اند. افزایش این عده نشان می دهد که فرار مغزها از این رشتهٔ اساسی و بسیار با اهمیت برای پیشرفت علمی و فرهنگی کشور ادامه دارد.

انتشار ترجمهٔ تاریخ اصول کتابداری برای رشته‌ای که دچار فقر مواد خوب خواندنی فارسی است، هدیه‌ای است مغتنم. نویسندهٔ این کتاب کتابدار دانشگاه ریدینگ انگلستان است: نمونه‌ای از کتابدار مسلط، کتابدوست، علاقه‌مند به رشتهٔ خود و سرافراز به پیشهٔ خود.

مراد نویسنده از کلمهٔ "اصول" در عنوان کتاب، همان پایه‌هایی است که فنّ ادارهٔ کتابخانه برآنها استوار شده است، مانند مجموعهٔ کتابخانه، نگاهداری مواد کتابخانه، خدمات کتابخانه، هدفهای کتابخانه در خدمت به جامعه و دانش و آموزش، طرح و ساختمان کتابخانه، و دیگر. نویسنده تاریخ این جنبه‌ها را، که از آنها به "اصول" تعبیر کرده است، از روزگاری که نخستین کتابخانه‌های جهان پیدا شده، براساس منابع و متون معتبر تا زمان حاضر دنبال کرده است. تغییرات و تحولات و سر فصلهای عمده را در نظر گرفته و درعین حال رابطهٔ نهاد علمی و فرهنگی کتابخانه را با سیر کلی تاریخ و تمدن از مدنظر دور نداشته‌است. او علی رغم بعضی از تاریخنگاران تک بعدی، کتابداری که مانند متخصصان تک بعدی رشته‌های دیگر می خواهند فقط مسیر رشتهٔ خود را ببینند و بس، به عواملی که بر کتابخانه تاثیر می گذارد و از کتابخانه تأثیر می گیرد توجه دارد. تاریخ اصول کتابداری با آنکه موجز و تأکید آن بر سیر تحوّل کتابخانه و کتابداری در غرب است، اثری است مفید و آموزنده برای تدریس در مدارس کتابداری.

تاریخ ایران کمبریج، جلد ۵: از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، گردآوردهٔ جی. آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۷۵۰ ص، وزیری، مصّور، نقشه.

دورهٔ تاریخ ایران کمبریج که یکی از جامعترین و درعین حال دقیقترین و بهترین تاریخهایی است که تاکنون دربارهٔ تاریخ ایران نوشته شده است، محصول همکاری تنی چند از تاریخنگاران ممتاز ایرانی و گروهی از ایرانشناسان خارجی است که در هفت جلد تدوین شده و مجلّداتی از آن به اهتمام همین مترجم به فارسی ترجمه شده و انتشار یافته است و مجلداتی دیگر نیز در آستانهٔ انتشار یا در دست ترجمه است.

جلد پنجم دورهٔ تاریخ ایران کمبریج ویراستهٔ بویل استاد دانشگاه منچستر و از ایرانشناسان پراثر است. نویسندگان این جلد عبارتند از بازورث انگلیسی نگارندهٔ بخش یکم (از روی کارآمدن سلجوقیان تا حملهٔ مغول؛ خانم لمبتون انگلیسی (ساختار درونی امپراتوری سلجوقی)؛ باوسانی ایتالیایی نگارندهٔ بخش سوم (دین در دورهٔ سلجوقی)؛ بویل انگلیسی (از حملهٔ مغول تا سقوط ایلخانان)؛ هاجسن انگلیسی (اسماعیلیان)؛ پطروشفسکی روسی (اوضاع اجتماعی ـ اقتصادی ایران در دورهٔ ایلخانان)؛ ریپکای چك (شاعران و نثرنویسان اواخر عهد سلجوقی و دورهٔ مغول)؛ گرابر امریکایی (هنرهای تجسمی از قرن پنجم تا اواسط هشتم)؛ کندی امریکایی (علوم دقیقه در ایران عهد سلجوقی و مغول).

شانزده تصویر در پایان کتاب آمده که افست شدهٔ تصاویر متن اصلی است. فهرست مفصّلی در ۶۸ صفحه و به تفکیك موضوع در پایان آمده است. ای کاش ناشر محترم در تهیهٔ این فهرست مفصل فهرست متن اصلی را که تحلیلی است و پژوهشگر به این گونه فهرست نیاز دارد، توجه می داشت. ذکر یك فقره اسم و ردیف کردن یك ستون رقم نمی تواند جانشین فهرست تحلیلی باشد.

دانشجویان و علاقه‌مندان به تاریخ ایران با خواندن دورهٔ تاریخ ایران کمبریج فرق میان تاریخ تحلیلی و تاریخ توصیفی را ـ ولو آنکه با بسیاری یا بعضی از تحلیها موافق نباشند ـ بوضوح احساس خواهند کرد. امید که مترجم کوشای این کتاب با همکاری ناشر آن انتشار دورهٔ کامل این تاریخ را به پایان برسانند.

تاریخِ تاریخ در ایران. رضا عبداللهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶، ۴۳۱ ص، رقعی، جدول.

در پیشگفتار و مقدمهٔ مؤلف هیچ اشاره‌ای نیست که این کتاب را مؤلف به چه منظوری نوشته است و مخاطب کیست، اما از روش تحقیقی، نظم و ترتیب، فصل بندی مطالب، مآخذ دست اول و نسبتاً بسیاری که استفاده کرده است و اشاره‌ای که به یکی از استادان انگلیسی و کتابخانه‌های انگلستان دارد (ص ۲۷ مقدمه) به نظر می رسد پایان نامهٔ دکتری مؤلف باشد که احتمالاً با تغییرات و حذف و اضافاتی به فارسی ترجمه شده است. و درست به همین دلیل است که مخاطب یا مخاطبان خاصی را نمی توان برای این کتاب تعیین کرد، چه بیشتر مطالب و مباحث آن به قدری فنّی و تخصّصی است که فقط به کار اهل تخصّص می خورد و توضیحات ساده شده‌ای که در بعضی قسمتها آمده است خوانندهٔ جست و جوگر را آن قدر به مطلب مسلّط نمی کند که بتواند بقیهٔ

کتاب را بسهولت بخواند و بفهمد. متأسفانه ناشر هم به این نکته توجه نکرده است که مخاطب کتابش کیست. هر پایان نامهٔ دکتری را، ولو بسیار عالمانه و محققانه، نمی توان فی المثل در ۵۵۰۰ نسخه چاپ کرد و به عنوان کتابی عمومی، یا احتمالاً به اعتبار عنوانش که چون دربارهٔ تاریخ در ایران است و کتاب تاریخی خواننده و فروش دارد، روانهٔ بازار کرد. اگر ۵۰۰ نفر در ایران این کتاب را از اول تا آخر و بدون اشکال بخوانند، حقاً بایستی از این تعالی سطح علمی کشور به خود بالید.

تاریخ تاریخ در ایران کتابی است در چهاربخش، هجده فصل، بیست جدول، کتابنامه‌ای در ۳۰ صفحه از امهات منابع دست اول فارسی و انگلیسی، فهرستی نه چندان خوب و نه خیلی بد در ۲۲ صفحه، و پیشگفتار و مقدمه‌ای در ۱۸ صفحه. بخشهای کتاب از این قرار است: ارکان اصلی تشکیل دهندهٔ گاه‌شماری؛ گاه‌شماریهای رایج پیش از رواج گاه‌شماری زرتشتی؛ گاه‌شماریهای زرتشتی؛ گاه‌شماریهای ایرانی در دورهٔ اسلامی. ملاحظه می کنید عنوان مناسب برای این کتاب "تاریخ گاهشماری در ایران"، یا مثلاً "تاریخ تقویم در ایران" یا چیز دیگری به همین معناست، مگر اینکه از تاریخ برداشت خاصی مدّنظر باشد که البته در این صورت می توان از هر کلمه‌ای برداشتی خاص داشت. به هرحال اصول و مبانی و روشهای گاهشماری و گاهشماریهای رایج در ایران از آغاز تاریخ ایران تاکنون با سبکی عالمانه، محققانه، دقیق، منظم و با اسلوب در این کتاب مورد بحث قرار گرفته است. از ذکر پاره‌ای نکات دیگر در این باره خودداری می ورزیم، چون یکی از صاحب نظران معرفی و نقدی براین کتاب نوشته و چاپ کرده است. مطمئناً این کتاب برای استادان و پژوهندگان و دانشجویان دوره‌های عالی و علاقه‌مندان به موضوع اثری بسیار سودمند و درخور توجه جدّی خواهد بود. ای کاش ناشر این کتاب از اهل بصیرت مشورت می گرفت، مخاطبان کتابش را دقیقاً تعیین می کرد و کتاب را به ویراستاری ذیصلاحیت می سپرد که یقیناً اثری ماندگارتر و نامی نیکتر به جای می گذاشت.

حروف و چاپ کتاب مناسب، کاغذ چند رنگ و صحافی نامناسب است.

تاریخنامهٔ طبری، گردانیدهٔ منسوب به بلعمی، تصحیح و تحشیهٔ محمد روشن، تهران، نشرنو، ۱۳۶۶، ۳ ج، هفتاد و یک + ۱۹۰۵ ص، وزیری.

محمدبن جریر طبری، از بزرگترین تاریخنگاران عالم اسلام، حدود اوایل سدهٔ چهارم هجری تألیف اثر سترگی را در تاریخ، از آفرینش جهان تا سدهٔ

چهارم، به پایان رساند که به تاریخ طبری مشهور است و از مهمترین منابع تاریخ قرنهای نخستین اسلام و ایران و از اصیلترین تاریخهای مربوط به عصر ساسانیان به شمار می رود. این کتاب به عربی است و چندین چاپ دارد و مشهورتر از همه چاپ دخویه است که در پانزده مجلّد در هلند به طبع رسیده است. بخشی از این اثر عظیم در نیمهٔ سدهٔ چهارم در عصر حکومت منصوربن نوح سامانی و به دستور او به فارسی ترجمه شد؛ البته نه ترجمهٔ صرف، بلکه با تغییراتی. برای مثال از ذکر روایات مختلف دریك مورد پرهیز شد، نام رواة و سلسلهٔ اسناد حذف گردید، بعضی روایتها که ناقص می نمود از منابع دیگر تکمیل شد و تغییرات دیگری از این دست. ترجمهٔ این بخش که به ابوعلی محمد بلعمی از وزرای سامانیان منتسب شده به "تاریخ بلعمی" شهرت یافته است و قسمتی از آن که مربوط به تاریخ ایران پیش از اسلام است به تصحیح و اهتمام شادروانان ملك الشعرای بهار و محمد پروین گنابادی با نام تاریخ بلعمی (تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۴۱) انتشار یافت و قسمت دوم که از "ذکر انساب پیامبر (ص)" تا "خلافت المسترشد بالله" است برای نخستین بار و پس از سالها کوشش مصحح آن با عنوان تاریخنامهٔ طبری انتشار یافته است.

این کتاب، چه ترجمهٔ بلعمی باشد و چه ترجمهٔ گروه یا گروههایی از مترجمان و تحت نظارت بلعمی وزیر - مصحح براین عقیده است که این کتاب ترجمهٔ خود بلعمی نیست و در صفحهٔ بیست و یك مقدمه می گوید: "من که سالی چند از عمر را بر سر سنجیدن نسخه‌های ترجمهٔ تاریخنامهٔ طبری صرف کردم، به قرینه‌هایی که از این پس یاد خواهم کرد، انتساب این اثر را به بلعمی نادرست می دانم." - پس از مقدمهٔ شاهنامه کهنرین سند کتبی ادبی، شاهکاری از طراوت و زیبایی و استواری نثر فارسی و یکی از اصلیترین و با ارزشترین مآخذ تاریخی اسلام و ایران و عرصهٔ کم مانندی برای انواع پژوهشهای لغوی و ادبی و نظایر آنهاست.

جلد اول و دوم، متن کتاب است و جلد سوم تفصیل نسخه بدلها، تعلیقات مصحح و شش فهرست، جدول برابری سه متن تاریخ طبری و کتابشناسی مقدمهٔ مصحح در هفتاد و یك صفحه در آغاز جلد یکم آمده است.

این کتاب از چندین و چند جهت دارای ارزش است، بویژه اصالت و قدمت آن حائز اهمیت است. کسانی که به زبان و نثر کهن فارسی دلبستگی داشته باشند به این کتاب که می رسند به تشنگانی می مانند که به سرچشمهٔ آبی خنك و گوارا رسیده باشند. کشورهایی که به تاریخ و فرهنگ گذشته‌شان حقیقتاً احترام می گذارند اگر چنین کتابهایی داشته باشند آنها را به بهترین صورت ممکن، با نفیس‌ترین چاپ و صحافی و

دقیقترین روشهای تصحیح منتشر می‌کنند. داوری دربارهٔ روش تصحیح تاریخنامهٔ طبری، شیوهٔ تحشیه و تعلیق نگاری، و اینکه آیا درست است نسخه بدلها به آخر کتاب برده شود یا بهتر است زیر صفحات بیاید، و چگونگی تدوین فهرستهای الفبایی، موضوعی یا نوعی التقاط بین واژه‌نامهٔ بسامدی و فهرست، و اینکه آیا مصحح برای دفاع علمی و متقاعد کننده از فرضیه یا نظریه‌ای که اثبات یا نفی آن برای کتابی که انتشار آن برای بسیاری از پژوهشگران ایرانی و ایرانشناسان خارجی بسیار با اهمیت است نباید دلایل و مستندات خود را به نحوی جامعتر و روشی متتبعانه‌تر در مقدمه‌اش بیاورد یانه، بحث مفصّلی است که باید در جای مناسب خودش مطرح شود. آنچه مسلم است آقای روشن در احیای این متن متین و نگارش تعلیقه‌های سودمند و تنظیم فهارس دقیق آن، همتی به خرج داده‌اند. رنجشان مأجور و سعیشان مشکور باد. چاپ و صحافی کتاب نیز با سلیقه است. امیدواریم بخشهای چاپ شدهٔ تاریخنامهٔ طبری ـ همان بخشها که چندین دهه پیش تحت عنوان تاریخ بلعمی انتشار یافته، با همین اسلوب و سیمای مطلوب به همت مصحح و ناشر انتشار یابد.

تحقیق دربارهٔ سعدی. هانری ماسه، ترجمهٔ غلامحسین یوسفی؛ محمدحسن مهدوی اردبیلی، تهران، توس، ۱۳۶۶، ۴۴۲ ص، وزیری.

این کتاب را هانری ماسه، ایرانشناس نامدار فرانسوی، که ظاهراً به عنوان پایان نامهٔ دکتریش نوشته بود، حدود هفتاد سال پیش در پاریس انتشار داد. با آنکه از آن زمان تاکنون تحقیقات بسیاری دربارهٔ سعدی انجام گرفته و اطلاعات تازه‌ای به دست آمده است، اما این کتاب به عنوان اثری جامع، پرمطلب، متکّی به روشها و اصول دقیق تحقیقی اعتبار خود را از بسیاری جهتها همچنان حفظ کرده است و بدون تردید تا سالیان سال اثری ماندگار خواهد بود. بویژه آنکه استاد غلامحسین یوسفی ادیب و سعدی شناس شهیر با همکاری محققی دیگر دست به ترجمهٔ این کتاب زده‌اند و فارسی زبانان سعدی دوست را از این موهبت بهره‌مند کرده‌اند که تحقیق هانری ماسه را با نثری شیوا و زبانی فصیح بخوانند. چه خوب است که استادان تاریخ ادبیات فارسی ما در دانشکده‌ها این کتاب را متن درسی کنند و به دانشجویان رشتهٔ ادبیات فارسی بیاموزند که دربارهٔ شاعری ایرانی چه‌سان باید تحقیق کرد، مطالب خود را چگونه باید تنظیم نمود و به چه جنبه‌هایی که ما از آنها غفلت کرده‌ایم یا بی اعتنا گذشته‌ایم توجه داشت؛ کاری که یکی از بهترین صورتهای آن را می‌توان در این نوشتهٔ تحقیقی هانری ماسه دید.

در معرفی این کتاب چند جمله از

مقدمهٔ مترجمان این کتاب که به قدر کافی گویاست نقل می شود: "هانری ماسه در این کتاب افزون بر تحقیق دربارهٔ سعدی و محیط زندگانی و شرح احوال او، به بحث در باب طرز تفکّر و اندیشه‌های شاعر از جنبه‌های دینی و اخلاقی و فردی و اجتماعی و غیره دست زده، بعلاوه به نقد و تحلیل و تفسیر آثار مختلف شعر و نثر او هم پرداخته است... از این گذشته، نکته‌های انتقادی که در خلال این گونه مباحث طرح شده نمودار طرز نگرش پژوهنده‌ای است از یك حوزهٔ فرهنگی دیگر دربارهٔ شاعر و نویسنده‌ای شرقی..." (مقدمهٔ مترجمان، ص ۷).

هانری ماسه در یادداشت کوتاه و فروتنانه‌ای منظورش را از نوشتن این کتاب با این عبارت بیان داشته است: "تبیین یا لااقل جستجوی انگیزه‌های لازم برای التذاذ از آثار سعدی و در نتیجه التذاذ از ادبیات فارسی که امروزه در فرانسه تا حدودی مورد غفلت واقع شده است؛ هدف دیگر سعی در نگارش رساله‌ای دربارهٔ این شاعر بسیار مشهور بوده که به همان نسبت شهرت خود نیز ناشناخته مانده است و بیان موجز آنچه دربارهٔ روزگار او و هنرش می دانیم." (یادآوری، ص ۱۰).

دانشنامه در علم پزشکی. حکیم میسّری، به اهتمام برات زنجانی، تهران، موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل، ۱۳۶۶، ۳۳۵ ص، وزیری، **مجموعهٔ تاریخ علوم در اسلام/۲.**

این اثر منظوم که به "دانشنامهٔ میسّری" معروف است یکی از کهنترین آثار منظوم فارسی، از قدیمی ترین مجموعه‌های طبّی، سرودهٔ طبیب، حکیم و شاعری است ملقب به میسّری که اطلاع قابل توجهی متاسفانه از زندگی او در دست نیست، ولی به احتمال زیاد از مردم خراسان بوده است و سرایش این اثر را در ۳۷۰ به پایان برده و کتاب را به ممدوح خود سبکتکین غزنوی هدیه کرده است.

در سنت آموزش اسلامی برای آسان کردن و سرعت بخشیدن یادگیری بسیاری از مبانی علوم را، چه به عربی و چه به فارسی و بعضی زبانهای رایج دیگر، به نظم در آورده‌اند. علم طب مانند بعضی علوم دیگر چند منظومه به فارسی دارد و در میان آنها دانشنامهٔ میسری از همه کهنتر است و به فارسی روان و شیوای عصر سامانیان در بحر هزج مسدّس محذوف (مفاعلین، مفاعلین، فعولن) و در بیش از چهار هزار بیت سروده شده است.

دانشنامهٔ میسّری اثری است در بیان انواع بیماریها، داروها، درمانها، روشِ شناخت امراض و مداوای آنها و سرشار از نامها و اصطلاحات پزشکی و درعین حال واجد فواید ادبی و لغوی فراوان. انتشار این اثر کهن و بسیار با اهمیت فارسی، خاصه مانند سایر انتشارات این ناشر با

چاپ و صحافی خوب و معرفی و توضیح به انگلیسی برای اطلاع پژوهشگران خارجی، به سهم خود حادثه‌ای است با اهمیت. امید است که بررسیهای مورخان طب ارزشهای علمی، و مطالعات ادیان و لغویان ارزشهای ادبی و لغوی این اثر مهم و معتبر را به خوانندگان فارسی زبان بهتر بشناساند.

دورهٔ آثار فلوطین (تاسوعات). ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶، ۲ج، ۱۱۲۸ ص، رقعی.

ترجمهٔ یکی از امهات آثار کلاسیك فلسفی از روی یکی از ترجمه‌های آلمانی این اثر و مقابلهٔ قسمتهایی از آن با ترجمه‌های دیگر. فلوطین (در اصل یونانی: پلوتینوس، که در قرن سوم میلادی می زیست) آخرین فیلسوف بزرگ اسکندرانی یونانی، بنیادگذار فلسفهٔ نو افلاطونی، فیلسوف بسیار مؤثر در عالم مسیحیت، در فلسفهٔ یهودی و فلسفهٔ مسیحی در قرون وسطا و فلسفهٔ اسلامی، خاصه فلسفهٔ اشراقی، و حتی در جنبشهای جدید فلسفهٔ روح باوری در اروپا و صاحب یکی از بدیعترین اندیشه‌های عرفانی جهان است.

فلوطین با آنکه بر همهٔ فیلسوفان اسلامی و بویژه فیلسوفان اشراقی تأثیر گذاشته، به این نام شناخته نبوده است. در متون فلسفی اسلامی جسته وگریخته از او با نام شیخ یونانی یاد کرده‌اند و وی را مفسر فلاسفهٔ یونان قلمداد کرده‌اند. حتی فلسفهٔ او تا یك قرن پیش به عنوان نظامی متمایز و متشخص شناخته نبود و عنوان "فلسفهٔ نو افلاطونی" در واقع عنوانی است که برای تمایز از فلسفهٔ افلاطون، در قرن گذشته به فلسفهٔ فلوطین داده‌اند.

فلوطین در آستانهٔ پنجاه سالگی و ظاهراً به خواهش شاگردانش در مدت شانزده ـ هفده سال تا پایان عمر، پنجاه و چهار رساله، که بیشتر یادداشت به قصد تدریس و گاه نیز ناقص و بسیار مجمل بوده، نگاشته و یکی از شاگردان مشهورش به نام فرفوریوس این رساله‌ها را که تقریباً دربارهٔ همه مسائل فلسفی جز سیاست بوده است گردآوری و برحسب موضوع رسالات در شش مجلد و هر مجلد شامل نه رساله تنظیم کرده است و از این رو مجموعهٔ آثار فلوطین به انئادها، (= به معنی نه‌گانه‌ها تاسوعات/تساعات) معروف شده است. هر نه‌گانه‌ای دربارهٔ یك موضوع است، برای مثال، عقل، نفس، طبیعیات، اخلاق وغیره هرکدام موضوع اصلی یکی از نه‌گانه‌های فلوطین را تشکیل می دهد.

ترجمه و انتشار این متن مهم فلسفی، بویژه به قلم فلسفه‌دانی که پیش از این با ترجمهٔ دورهٔ آثار افلاطون و چندین متن فلسفی، خاصه بدور از هرگونه هیاهو و صرفاً با کار علمی و فلسفی، به ترویج و

تقویت فلسفه در ایران خدمت کرده است، فی نفسه حایز اهمیت است. آن دسته از پژوهندگان فلسفهٔ اسلامی که دورهٔ آثار فلوطین را نخوانده بودند با مطالعهٔ این اثر قطعاً به دیدگاههای تازه‌ای دست خواهند یافت و نکاتی از فلسفهٔ نو افلاطونی که فیلسوفان گذشته به دیگران نسبت داده‌اند در پرتو تازه‌ای دیده خواهد شد؛ و فلسفهٔ نو افلاطونی با نظام و مسائل و مباحثش برای پژوهندگان و دانشجویان فارسی زبان فلسفه بسهولت قابل مطالعه خواهد بود.

نکته‌ای که دربارهٔ ترجمهٔ فارسی دورهٔ آثار فلوطین لازم به ذکر است این است که متن یونانی مجموعهٔ آثار فلوطین ترجمه‌های متعددی به زبانهای اروپایی دارد و هرچند که در ترجمهٔ آنها نهایت دقت به کار رفته باشد باز هم بین آنها فرقهایی است که البته کاملاً طبیعی و اجتناب ناپذیر است. بنابراین ولو آنکه ترجمهٔ آلمانی ریشارد هاردر مبنای ترجمهٔ فارسی قرار گرفته باشد و با ترجمهٔ فرانسوی امیل بریه و ترجمهٔ انگلیسی آرمسترانگ مقابله شده باشد، مادام که ترجمهٔ فارسی با متن اصلی مقابله نشود برای اهل اصطلاح جای چون و چرا باقی خواهد بود؛ و البته این نکته‌ای است که دربارهٔ همهٔ آثار کلاسیك و مشابه صادق است و معنای سخن اصلاً این نیست که چون یونانی نمی دانیم پس آثار یونانی را از زبانهای دیگر ترجمه نکنیم.

چاپ و صحافی و آرایش سادهٔ دورهٔ آثار فلوطین خوب است، اما این کتاب فهرست تحلیلی موضوعی می خواهد، بخصوص که فهرست مندرجات بسیار کلی است. انتشارات خوارزمی که یکی از با سلیقه‌ترین و خوش سابقه‌ترین ناشران این کشور است و در عمر بیست و چند سالهٔ خود بیش از هشتصد عنوان اثر ارزشمند، با چاپ ممتاز به دوستداران کتاب عرضه کرده است، اصولاً فهرست سازی پایان کتاب را چندان جدّی نگرفته است. و اهل نظر این غفلت یا تغافل را از چنین ناشر پیشتاز و پیشرفته‌ای نمی پسندند.

دو فَرَس نامهٔ منثور و منظوم در شناخت نژاد و پرورش و بیماریها و درمان اسب. به اهتمام علی سلطانی گُرد فرامرزی، تهران، موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل، ۱۳۶۶، ۲۳۰ ص، وزیری.

هیچ تمدن کهنسالی نیست که اسب در آن جایگاه ممتازی نداشته باشد و تمدن اسلامی و ایرانی از این قاعده مستثنی نیست، سهل است، چون این حیوان بهترین وسیله برای جنگ و جهاد با کفار و سفر به خانهٔ خدا و اماکن متبرك بوده، برای مراقبتهای مخصوص از آن دستورها و توصیه‌های صادر شده است و به این دلایل و دلایل بسیار دیگر آثار نسبتاً زیادی دربارهٔ اسب، اسب‌شناسی، پرورش و تیمار، تشخیص بیماریها و

راههای درمان اسب نوشته شده است.
کتاب حاضر شامل دو اسبنامه (فَرسنامه) است، یکی فرسنامهٔ منثور در ۱۲۰ صفحه در چهل باب شامل مطالبی پیرامون اسب‌شناسی، اسب‌پروری، اسبداری، اسب تیماری و نکات بسیار دیگر که متأسفانه نام و نشانی از مؤلف و کاتب آن در دست نیست، ولی ویژگیهای نثری آن نشان می دهد که این فارسی در زمرهٔ آثار کهن است و به گفتهٔ مصحح آن (پیشگفتار، ص دوازده) "نثر کتاب، ذخیره خوارزمشاهی و سایر کتابهای مشابه آن را به خاطر خواننده می آورد." فرسنامهٔ منثور سوای زیبایی های نثری، آکنده از اصطلاحهای فارسی است و برای مطالعه در تاریخ بیطاری اثری است قابل توجه.

فرسنامهٔ منظوم، بخش دوم کتاب در ۲۵ صفحه، سرودهٔ شاعری است متخلّص به صفی که به احتمال در عصر صفویه می زیسته و فرسنامهٔ او به "فرسنامهٔ منظوم صفی" موسوم است. ابیات این فرسنامه ذیل سی و چهار عنوان مرتب شده است. فرسنامهٔ مختصر منظوم صفی در بحر هزج سروده شده است و ارزش ادبی و هنری آن خیلی زیاد نیست، اما از لحاظ اصطلاحشناسی حائز اهمیت است.

مصحح مقدمه‌ای در ۲۲ صفحه به آغاز کتاب، فهارسی حدود ۶۰ صفحه به پایان کتاب و توضیحاتی در ذیل صفحات افزوده است که برای پژوهندگان و خوانندگان سودمند تواند بود. صحافی دو فرس نامه مانند سایر کتابهای این ناشر خوب است، اما حروف آن به خوبی حروف سایر کتابهای این ناشر نیست.

دیوان غزلیات استاد سخن سعدی شیرازی: با معنی واژه‌ها و شرح ابیات و ذکر وزن و بحر غزلها و برخی نکته‌های دستوری و ادبی و امثال و حکم. خلیل خطیب رهبر، تهران، سعدی، ۱۳۶۶، ۲ ج، شصت + ۱۱۰۹ ص، وزیری.

کتابی خوش چاپ و صحّافی و با قیمتی (۵۳۰ تومان) که لابد ناشر تناسب آن را با طول عنوان در نظر گرفته است نه با موجودی جیب مخاطبان حقیقی این کتاب که دانش آموزان سالهای آخر دبیرستان، دانشجویان سالهای اول دانشگاه و علاقه‌مندان به زبان و ادب فارسی هستند؛ خاصه علاقه‌مندانی که به استاد و مراکز علمی و دانشگاهی دسترسی ندارند و می‌خواهند شعر سعدی را با خودآموز بخوانند و مشکلاتشان را نزد خود حل کنند.
مؤلف این کتاب که استاد ادبیات فارسی است سالهاست سعی دارد برخی از متون ادبی مهم را با راهنمایی های لازم و به قصد برطرف کردن مشکلاتی که خوانندگان جوان و تازه کار در درك بعضی لغات و فهم پاره‌ای از اصطلاحات، تعابیر، امثال و نظایر آنها دارند، با

توضیح و زبان ساده حل کند. در این کتاب، مانند غزلیات حافظ، که چند سال پیش منتشر شده است، روشش این است که یکی از نسخ را مبنای کار قرار می دهد ـ که در این کتاب غزلیات سعدی از کلیات تصحیح شدهٔ شادروان محمدعلی فروغی مبنا بوده است ـ اگر در مواردی نظر مصحح دیگری را صائب‌تر می داند در شرح مربوط به بیت در پانوشت ذکر می کند، کلمات و ابیات دشوار یا نیازمند به توضیح را شماره می زند، و به ترتیب به معنی و توضیح آنها می پردازد؛ وزن هر غزل را نیز ذکر می کند؛ به نکات دستوری و صنایع بدیعی نیز اشاره می کند.

این کتاب و کتابهای نظایر آن، خواستاران بسیاری بویژه در میان ایرانیانی دارد که به دلایلی در خارج از کشور بسر می برند، ولی نمی خواهند رشتهٔ الفت فرهنگی خود و خانواده و فرزندانشان از زبان و ادب فارسی بگسلد. بجاست مسؤولان فرهنگ کشور برای ارزان شدن، فراوان شدن و صدور و توزیع این گونه کتابها در میان ایرانیان خارج از کشور عاجلاً تصمیم بگیرند. تأخیر در این امر فرهنگی به زبان و ادب و فرهنگ فارسی زیان مستقیم و جبران ناپذیر می زند.

زبانهای خاموش. یوهانس فریدریش. ترجمهٔ یدالله ثمره، بدرالزمان قریب، تهران، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵، ۲۲۷ ص، وزیری، با تصویر، جدول، نمودار، نقشه و واژه‌نامهٔ دوسویه.

مراد از "زبانهای خاموش" زبانهایی است که اکنون کسی بدانها تکلّم نمی کند. اما همهٔ زبانهای خاموش در این کتاب معرفی نشده است، بلکه آن دسته از زبانهایی که خط داشته‌اند، زبان فرهنگ و تمدّن بوده‌اند و خط آنها با تلاشهای علمی پژوهشگران سده‌های اخیر کشف شده است، در این کتاب بسیار خواندنی و پرمطلب معرفی شده است.

یوهانس فریدریش، باستانشناس و زبانشناس آلمانی، این کتاب را به صورتی موجز، منظّم و پر از نکته‌های خواندنی و دقایق علمی در چهار فصل اصلی، سالها پیش به آلمانی نوشته است و مترجمان فارسی، هردو از استادان زبانشناسی و زبانهای باستانی، آن را از روی متن انگلیسی به فارسی برگردانده و ترجمهٔ فارسی را "با متن آلمانی و ایتالیایی دقیقاً مقابله" (ص ده) کرده‌اند.

زبانهای خاموش، توصیفی علمی و توضیحی تاریخی از رمزگشایی خطوط زبانهای باستانی در سده‌های اخیر، به کمک دستاوردهای علوم باستانشناسی و زبانشناسی است. خط هیروگلیف مصری، خطهای میخی، خطهای دیگری نظیر نومیدیایی، قبرسی،

اتروسکی و مانند آنها از جملهٔ خطوطی است که در این کتاب دربارهٔ آنها گفت و گو شده است. روش نویسنده در این کتاب از این قرار است که ابتدا سرزمین زادگاه و مردم و تاریخ و فرهنگ صاحب خط را به اختصار، اما با نکات و مطالب سودمند و مفید برای بحث، و با پرهیز از حاشیه روی، به خواننده معرفی می کند. سپس از خط مورد بحث توصیفی علمی و فنّی به دست می دهد و بعداز آن ماجرای رمزگشایی آن خط را نقل می کند. این قسمت آخر بویژه برای پژوهندگان کنجکاو و جوانان علاقه‌مند به ماجرای اکتشافهای علمی شیرین، نکته‌آموز و خواندنی است. فصل سوم کتاب: "اصول روش رمزگشایی خطوط و زبانهای خاموش" و فصل چهارم: "نمونه‌ای چند از خطوط رمزگشایی نشده" مثل دو فصل دیگر کتاب پر نکته و خواندنی است.

چند کاستی کوچك در این کتاب دیده شد که به ناشر محترم آن یادآوری می شود. پذیرفتنی نیست که کتاب فارسی را باز کنیم و اوّل آن بدون آنکه هیچ ضرورتی داشته باشد نقشه‌ای به زبان انگلیسی ببینیم، آن هم نقشهٔ کجا، نقشهٔ ایران و بین النهرین و عربستان و شام و حلب و این نواحی. ذکر ارقام فارسی برای پانوشتهای لاتین بیشتر وقتها کاردرستی نیست. برای مثال نگاه کنید به پانوشت صفحهٔ ۲۸ یا صفحهٔ ۱۱۲ و ببینید آیا حسّ شما، حتّی با معیارهای خودتان، این روش را می پذیرد یا نه. بعضی کلمات و عبارات توضیحی در نمودارها عیناً به انگلیسی آمده است، مثل صفحه ۲۵. ممکن است از متن اصلی افست شده باشد، ولی به هرحال پدیدار شدن اینها به این صورت هیچ ضرورتی ندارد. در فهرست اعلام پایان کتاب معادلها آورده شده که شاید از بعضی جهات سودمند باشد، اما موضوع هم اسم علم قلمداد شده و لابد چون نمی شده در یك فهرست بعضی مدخلها معادل انگلیسی داشته باشد و بعضی دیگر نداشته باشد، برای مراعات یکدستی بناچار در برابر مثلاً خط عربی نوشته Arabic writing و در برابر زبان ارمنی نوشته شده Armanic language؛ از این بگذریم که آوردن این مدخلها در فهرست زیر کلمهٔ خط و زبان، آن هم بخصوص در کتابی تخصّصی که موضوع اصلی بحثش زبان و خط است چه کار غیر قابل دفاعی است.

سایر زحمات و دقّتهای ناشر به جای خود محفوظ و محترم است. خواندن زبانهای خاموش را به علاقه‌مندان و بویژه به پژوهندگان و دانشجویان زبانشناسی و باستانشناسی و تاریخ توصیه می کنیم.

زندگینامهٔ علمی دانشوران. ترجمهٔ فارسی زیر نظر احمد بیرشك، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، جزوهٔ یکم (آنتیوس - آندره‌ئه)، خشتی بزرگ، دو

ستونی، با طرح و شکل.

ترجمهٔ "بی کم و کاست"ی از فرهنگ شانزده جلدی *Dictionary of Scientific Biography* است که قرار است زیر نظر و با همت استاد احمد بیرشك جزوه جزوه منتشر شود. بخشی از این فرهنگ شامل ۶۵ مقاله دربارهٔ دانشمندان اسلامی، با عنوان زندگینامهٔ علمی دانشمندان اسلامی (ابراهیم سنان - حنین بن اسحاق) به ویراستاری حسین معصومی همدانی، در قطع وزیری سال گذشته منتشر شده است و قرار است نشر جداگانهٔ آن در چند مجلّد ادامه داشته باشد.

اصل کتاب که در نوع خود اثری است جهانی و بی مانند، در چند هزار صفحه و مشتمل است بر شرح احوال و بیان خلاصهٔ آرای بیش از شش هزارتن از بزرگترین دانشمندان جهان، قطع نظر از ملیّت و مذهب و مرام آنها، در رشته‌های علوم محض و عملی و برخی از حوزه‌های وابسته بدانها.

حسین معصومی همدانی در "مقدمهٔ ویراستار" زندگینامهٔ علمی دانشمندان اسلامی نکاتی را متذکر شده است که برای معرفی بهتر کل کتاب، مقصود زندگینامهٔ علمی دانشوران، سودمند است و چند سطر آن عیناً در اینجا نقل می شود: "منظور از "زندگینامهٔ علمی" بیان شرح حال و بخصوص آراء علمی دانشمندان است. مقالات این مجموعه از حیث توفیق در برآوردن این منظور با هم تفاوت دارند: معدودی از مقالات بیشتر به بیان احوال شخصی یا حیات اجتماعی دانشمند مورد بحث پرداخته‌اند، و برخی به بیان آراء علمی او اکتفا کرده‌اند، اما بیشتر مقالات موفق شده‌اند که ترکیب متوازنی از این دو عرضه دارند، تا نه شخصیت دانشمند تحت الشعاع تشریح آراء علمی او قرار گیرد و نه بحث در نظریات علمی او قربانی پرداختن به ماجراهای زندگی و محیط اجتماعی و غرایب احوال او شود. نویسندگان، که غالباً در کار خود تخصّص دارند، درستی یا نادرستی آراء و نظریات علمی دانشمندان را از دیدگاه علم امروز ملاك قرار نداده‌اند، بلکه سعی کرده‌اند هر دانشمندی را در محیط تاریخی خودش در نظر بگیرند و آراء او را به میزان علم زمان او بسنجند و داوری دربارهٔ مقام او را در تاریخ علم براین پایه استوار کنند." (صفحهٔ شش).

زندگینامهٔ علمی دانشوران که جزوه جزوه منتشر و چهار جزوه، تقریباً ۱۰۰۰ صفحهٔ یك مجلّد را تشکیل می دهد در ده مجلّد منتشر خواهد شد. نشر این اثر هم فی نفسه و هم از لحاظ تحولی که در سالهای اخیر در زمینهٔ انتشار کتب مرجع در ایران ایجاد شده است، بسیار با اهمیت است. خوانندگان علاقه‌مند، با مطالعهٔ دیباچه و پیشگفتار این کتاب می توانند اطلاعات سودمند و دقیقتری دربارهٔ زندگینامهٔ علمی

دانشوران به دست آورند. انتشار این کتاب را به سرپرست علمی، همکاران و ناشر آن تبریك می گوییم.

سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی. کریستف بالائی؛ میشل کویی پرس، ترجمهٔ احمد کریمی حکّاك، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران؛ پاپیروس، ۱۳۶۶، ۲۷۷ ص، وزیری، مصّور.

کتابی با دو ارزش متفاوت دربارهٔ پیدایش داستان کوتاه در زبان فارسی و تحلیل آثار دهخدا و جمالزاده. کریستف بالائی که چند سال در ایران اقامت داشته، ظاهراً دوستدار زبان فارسی و ادبیات معاصر ایران است. گویا تحصیلات دانشگاهیش را در ادبیات تطبیقی و در فرانسه گذرانده باشد. اما میشل کویی پرس کشیش آزاد بلژ یکی در دانشگاه تولوز و دانشگاه تهران تحصیل کرده و سالها در ایران به تحقیق و تدریس و تألیف مشغول بوده است. این کتاب که به قلم دو تن با توان تحقیقی و تالیفی متفاوت نوشته شده از سه بخش و یازده فصل تشکیل می شود که بخش اول و دوم نوشتهٔ کریستف بالائی، و بخش سوم که قسمت عمدهٔ کتاب را تشکیل می دهد نوشتهٔ میشل کویی پرس و تلخیص پایان نامهٔ دکترای او در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران است.

بخش اول با عنوان "برخی ویژگی های حیات ادبی ایران در دوران قاجاریان" در ۵۰ صفحه، مرور کوتاهی است بر تاریخ عصر قاجار، تاسیس چاپخانه، دارالفنون، مدرسه و روزنامه در ایران، پیدایش منورالفکرها، آغاز ترجمه از زبان فرنگی، پیدایش ادبیات مشروطه و انتشار نشریات ادبی. مخاطب این بخش فرانسویها به طور اخص هستند. این بخش آکنده از خطا و غلط تاریخی است و مطمئناً محققان عصر قاجاریه متذکر نواقص آن خواهند شد.

بخش دوم: "علی اکبر دهخدا و چرند و پرند" که نوشتهٔ بالائی است شامل دو فصل است، یك فصل دربارهٔ زندگی و آثار علی اکبر دهخداست و دیگری تحلیل چرند و پرند. بیشتر مطالبی که نویسنده به عنوان تحلیل ارائه می دهد محل تأمل و تردید است.

بخش سوم با عنوان "یکی بود یکی نبود و سایر داستانهای دوران جوانی سیدمحمد علی جمالزاده" در نه فصل و در ۱۳۰ صفحه نوشته شده است. یك فصل دربارهٔ زندگی جمالزاده و بقیه تحلیل آثار اوست. این بخش که حاصل تحقیقات وسیع و عمیق میشل کویی پرس است، تنها قسمت ارزشمند این کتاب است که از لحاظ تحلیل ادبی، روشی که نویسنده در تحلیل به کار گرفته و نتایجی که به دست آورده است، اثری است در زبان فارسی بی همتا و خواندن آن برای نویسندگان ایرانی، پژوهندگان ادبیات

فارسی معاصر و دانشجویان دوره‌های پیشرفتهٔ ادبیات و بخصوص منتقدان ادبی بسیار آموزنده است.

مترجم این کتاب به عنوان یکی از مترجمان مبّرز متون انگلیسی بین کتابخوانان سرشناس است، اما ظاهراً این نخستین کتابی است که از فرانسوی ترجمه کرده است. عناصری که برای طرح روی جلد کتاب انتخاب شده مناسب است، اما شاید استفادهٔ ماهرانه‌تر از این عناصر و بهره‌وری هنرمندانه‌تر از ترکیب رنگ می توانست مفهوم را گویاتر و جاندارتر القاء کند.

شرح الالهیات من کتاب الشفاء. ملامهدی نراقی، به اهتمام مهدی محقق، تهران، موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۵، ۳۷۰ ص، وزیری.

ملامهدی نراقی، فقیه، حکیم، ادیب، ریاضیدان، از مبرزترین علمای شیعی قرن دوازدهم، صاحب تألیفات بسیار در فقه و اصول و اخلاق و بعضی علوم قدیمهٔ دیگر، و پدر ملا احمد نراقی که شهرتی کمتر از پدر ندارد.

کتاب الشفاء، که ملامهدی نراقی این شرح را به عربی برآن نگاشته است اثر سترگ ابوعلی سینا ودرعین حال نخستین دائرة المعارف فلسفی در عالم اسلام است. به لحاظ همین اهمیت، بر الشفاء شرحها، تعلیقات و حواشی بسیاری نوشته‌اند که هریك از جهت یا جهاتی دارای اهمیت است. یکی از این شرحها همین کتاب ملامهدی نراقی است که در سالهای نخستین قرن سیزدهم تحریر آن پایان یافته است. شرح ملامهدی گذشته از قدمت، امتیازات دیگری نیز دارد. او چون شارح ساده‌ای نبوده و صاحب تفکر و رأی فلسفی بوده است و گفته‌های بوعلی سینا را نقّادی و حتی در مواردی نقض و رد کرده است، از این رو این کتاب برای متتبعان عربی‌دان حکمت اسلامی و خاصه کسانی که دورهٔ الشفاء را تحصیل کرده‌اند اثری است در خور اعتنای جدّی.

دکتر مهدی محقق مطلبی به فارسی در هجده صفحه با عنوان "پیشگفتار" در معرفی کتاب الشفاء و شرح الالهیات من کتاب الشفاء وچگونگی تصحیح کتاب، و حسن نراقی از خاندان نراقی و از نوادگان ملامهدی مطلبی به فارسی در سی و هفت صفحه با عنوان "زندگی و آثار علمی ملامهدی نراقی" نوشته‌اند که حاوی اطلاعاتی سودمند است. چاپ و صحافی کتاب مانند سایر آثار این ناشر خوب است.

الشواهد الربوبیّه. ملاصدرا، ترجمهٔ و تفسیر جواد مصلح، به کوشش و ویرایش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۶، بیست و پنج + ۵۱۵ ص، وزیری.

الشواهد الربوبیّه فی المناهج

السّلوکیّه اثری است از صدرالدین شیرازی، معروف به ملاصدرا، فیلسوف ایرانی عصر صفوی و یکی از بزرگترین فیلسوفان عالم اسلام، در مباحث مربوط به امور عامه و الهیات و علم النفس در حوزهٔ فلسفه و علم کلام. ملاصدرا این کتاب را در اواخر عمر و زمانی که به کمال پختگی فلسفی و فکری رسیده بود، و پس از تألیف اسفار اثر عظیم دیگرش، به صورتی بسیار موجز و دقیق نوشته است.

مترجم این اثر در معرفی آن مطلبی در مقدمه‌اش دارد که بخشی از آن نقل می‌شود: "کتاب الشواهد الربوبیّه مشتمل است بر پنج مشهد و هر مشهدی بر چند شاهد و هر شاهدی بر اشراقات و عناوین دیگری از قبیل تلویح، تنویر و تذنیب و نظایر آن که برحسب مقام تقسیم شده. علت انتخاب این عناوین این است که اغلب مسائل این کتاب طبق اظهار مصّنف از طریق کشف و شهود و اشراق و الهام و هرگونه وسیله‌ای که اولیای خدا بدان وسیله با خدا و مبدأ فیّاض رابطه پیدا می‌کردند، بر قلب تابناك او تجلّی نموده است. کتاب حاضر مشتمل است بر ترجمهٔ اصل عبارات کتاب شواهد و شرح و تفسیر [آن که شرح و تفسیرها] مابین هلالین قرار گرفته . . . بدین گونه که مطالب اصل با مطالب شرح و تفسیر به طوری با هم آمیخته و تلفیق شده‌اند که خواننده‌ای که متن را بدون توجه به علامت هلالین بخواند به هیچ وجه نمی‌تواند مابین مطالب اصل و مطالب شرح و تفسیر از نظر پیوستگی عبارات و ربط مفاهیم فرق بگذارد. از طرف دیگر اگر مطالب مابین هلالین برداشته شوند متن اصلی کتاب شواهد نیز کاملاً مفهوم و مطابق با کلمات و عبارات صدرالمتألهین می‌باشد." (مقدمهٔ مترجم، صفحهٔ بیست).

مشهدها (= بخشهای اصلی) این کتاب عبارت است از: "در امور عامه"، "بحث در وجود خدا و ایجاد عالم آخرت و عالم دنیا به قدرت خلّاقهٔ خویش"، "در بیان مسایل مختص به معاد"، "در اثبات معاد جسمانی" و "بحث دربارهٔ نبوات و ولایات".

حاج ملاهادی سبزواری فیلسوف عصر قاجار حاشیه‌ای بر شواهد الربوبیه نوشته که با ترجمهٔ فارسی آن، ترجمهٔ قاجاری، موجود است.

شیوه‌های نقد ادبی. دیوید دیچز، ترجمهٔ غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، تهران، علمی، ۱۳۶۷، ۶۳۷ ص، وزیری.

کتابی درسی دربارهٔ نقد ادبی، و خاصّه نقد شعر اروپایی، با ترجمه‌ای خوب و روان.

دیوید دیچز نویسندهٔ کتاب، انگلیسی، منتقد سرشناس ادبی، دیپلمات، استاد دانشگاه و صاحب چند اثر قابل توجه دربارهٔ نقد ادبی و تاریخ نقد

است. مترجمان کتاب: دکتر غلامحسین یوسفی، محقق و ادیب و مرحوم محمدتقی صدقیانی استاد ادبیات انگلیسی در دانشگاه مشهد که سالها همکار دانشگاهی بوده‌اند.

کتابِ پایه، جامع و درسی دربارهٔ نقد ادبی به زبان فارسی بسیار کم است. چندین اثر خوب باید ترجمه شود تا ابتدا نیاز دانشجویان دانشگاهها را به متن درسی برطرف کند و بعداز آن آثار سنگینتری باید دربارهٔ نقد و روشهای نقد، تاریخ نقد، مکتبها و دیدگاههای جدید ترجمه شود تا کمبودها به طور نسبی مرتفع گردد و نیز زمینه برای تألیف آیین و روش نقد ادب فارسی، اعم از نثر و شعر، بهتر فراهم شود. ترجمهٔ کتاب دیچز گامی در این راه است.

معرفی روشهای روشن کردن ماهیت ادبیات و ماهیت نقد ادبی، موضوع اصلی بحث این کتاب است که در سه باب اصلی تدوین شده است. باب اول در ۲۴۵ صفحه دربارهٔ ماهیت ادبیات تخیلّی و فایده و ارزش آن، باب دوم در ۲۲۰ صفحه دربارهٔ نقد ادبی و راههای ارزشیابی ادبی، باب سوم در ۱۱۰ صفحه دربارهٔ رابطهٔ نقد ادبی با علوم دیگری چون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ارتباط نقد با زمینهٔ فرهنگی است. آثاری که بیشتر به عنوان نمونه نقل و پیرامون آنها بحث شده است از زبان انگلیسی است، اما دیچز سعی داشته است نمونه‌هایی را انتخاب کند که بحثهای کلی‌تر را بر بتابد و در واقع نمایندهٔ نوعی روش یا تلقی ادبی باشد. تأکید دیوید دیچز در این کتاب بیش از هرچیز بر روش‌شناسی و آشنا کردن خواننده با راههایی است که با فراگرفتن آنها و به کمك آنها بتوان به عنوان منتقد عملاً به نقد ادبی پرداخت. چون دربارهٔ این کتاب اخیراً نقدی منتشر شده و به نکات بسیاری در آن نقد اشاره شده است، از تذکر آن موارد در اینجا خودداری می کنیم.

صحّافی و جلدهای اسلامی. دانکن هالدین، ترجمهٔ هوش آذر آذرنوش، تهران، سروش، ۱۳۶۳، ۲۱۶ ص، رحلی، تصویری، مجموعهٔ هنر اسلامی/۳.

کتابی خوش چاپ با تصاویر بسیار و رنگین، از مجموعهٔ نفیس انتشارات سروش با چاپ و کاغذ و صحافی و صفحه‌آرایی اعلا. نویسنده، کتابدار و کتابشناس و موزه‌دار است؛ انگلیسی و درس خوانده و آشنا به زبان فارسی و عربی. این کتاب که دربارهٔ هنر تجلید و تذهیب اسلامی، تاریخ و تطور آن و انواع جلدها و تذهیبها به همراه تصویرهای خوب و زیباست، مشتمل است بر پیشگفتاری در معرفی موضوع کتاب، مقدمه‌ای از مؤلف، پنج فصل با عناوین: جلدهای عربی، جلدهای

ایرانی، جلدهای ترکی، جلدهای هندی، ابزارهای جلدسازی، یك کتابشناسی از امهات منابع به زبانهای انگلیسی، فرانسه، آلمانی و ترکی و عربی (البته منابع این دو زبان نیز در کتابشناسی به خط لاتینی آمده است) تعداد اندکی اصطلاح صحافی و تجلید با تعریفهای کوتاه یا معادل، تعدادی واژهٔ فارسی تجلید با تعریفهای کوتاه و واژه‌نامهٔ انگلیسی به فارسی کوتاهی در پایان کتاب آمده است.

فرهنگ فلسفی. جمیل صلیبا، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶، ۷۰۸ ص، وزیری.

ترجمهٔ المعجم الفلسفی، اثر معروف جمیل صلیبای سوری که انصافاً با چاپ و صحافی بسیار خوبی که فراتر از سطح متعارف کار نشر خصوصی است منتشر شده است. مؤلف و مترجم و ناشر ترجمه، توضیحات خود را در مقدمه‌های آغاز کتاب آورده‌اند. مقدمهٔ مولف در معرفی کتاب و بیان هدف و فایده و روش تدوین آن و بعضی توضیحات لازم دیگر به قدر کافی گویاست. از صفحهٔ ۲۵ تا ۱۰۵ تعداد ۱۱۰۸ اصطلاح فلسفی و مرتبط با فلسفه در چهار ستون فارسی، عربی، انگلیسی و فرانسه و برحسب ترتیب الفبای فارسی درج شده است. از صفحهٔ ۱۰۹ تا ۶۸۴ اهم اصطلاحات فلسفی از دیدگاه مؤلف در حوزه‌های مابعدالطبیعه، منطق، اخلاق، زیبایی‌شناسی، روان‌شناسی و بعضی اصطلاحات پیرا فلسفی به ترتیب الفبای فارسی آمده و ذیل هر اصطلاح معادلهالی فارسی، فرانسه، انگلیسی و گاه لاتینی و یونانی درج شده است و به تناسب اهمیت اصطلاح از نظر مؤلف، تعاریفی گاه کوتاه و گاه بلند، ولی معمولاً برای هر اصطلاح تقریباً یك ستون مطلب ذکر شده است.

فرهنگ فلسفی جمیل صلیبا کتابی است که هم متخصصان از آن استفاده می کنند و هم دانشجویان و پژوهندگان از آن می آموزند. امیدواریم این ترجمه به چاپهای دیگر برسد و مجال پیدا شود که فهرستهای چند سویهٔ دیگری برای تسهیل جست و جوی پژوهندگان تهیّه و بدان افزوده شود.

فرهنگ نائینی. منوچهر ستوده. تهران، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵، ۳۰۰ ص، وزیری.

نائینی لهجهٔ مردم نائین، از لهجه‌های مرکزی ایران، و در زمرهٔ آن دسته از گویشها و لهجه‌های ایرانی است که از ویژگیهای خاص صرفی و نحوی برخوردار است و به همین دلیل مانند گویش سمنانی و نظایر آن موضوع جالبی برای مطالعات زبانشناسی است.

نویسندهٔ این کتاب که از متخصصان انگشت شمار صفحات شمال ایران، متبحر در جغرافیای تاریخی ایران، مصحح و مؤلف چندین و چند اثر در تاریخ و جغرافیای تاریخی است، چند فرهنگ نیز از گویشها و لهجه‌های ایرانی گردآورده است و در سفری که سالها پیش به نائین کرده به لهجهٔ نائینی علاقه‌مند شده و با همکاری تنی چند از شاگردان نائینی اش در دانشگاه واژه‌های نائینی را گردآوری و ضبط کرده است و حدود ۲۵۰۰ واژه را در این کتاب به چاپ رسانده است.

شیوهٔ تنظیم برحسب الفبای فارسی است. در سمت راست واژه‌های نائینی به خط فارسی نوشته شده و در سمت چپ با الفبای لاتینی آوانویسی شده است (البته معلوم نیست در آوانویسی از چه روشی پیروی شده است) و زیر هر واژه معادل، وگاه تعریفی یا توصیفی ذکر شده است. "پیشگفتار" نویسنده در یك صفحه و چند سطر در تاریخچهٔ پیدایش این کتاب و "مقدمه"ای از او در هفت صفحه در ذکر شهر نائین و اشارهٔ بسیار مختصری به تاریخ و جغرافیای آن، آب، آب انبار، مردم نائین و اشاره‌ای غیر فنّی به لهجهٔ نائینی و فی المثل تفاوت آن با اردستانی، انارکی، رودشتی وغیره، و یك کروکی در آغاز کتاب آمده است. اجر زحمات گردآورنده و همکارانش محفوظ، اما جای مقدمه‌ای فنّی و زبانشناسانه خالی است؛ خاصه اینکه این گونه کتابها خوانندگانی بسیار علاقه‌مند و پژوهشگر در خارج از کشور دارد. خوب است که ناشر در آوانویسی یا حروفنویسی بیش از این دقت کند تا نشانه‌های خاصی که باید با راپید روی بعضی از حرفها بگذارند در چاپ این طور ناهمسان از آب در نیاید.

قلمرو و مرزهای منطق صوری. ریچارد جفری، ترجمهٔ پرویز پیر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ۲۷۰ ص، وزیری، جدول، نمودار، واژه‌نامه (فارسی به انگلیسی).

کتابی تازه با روش و پرداختی بدیع از منطق صوری، به قلم ریچارد جفری استاد منطق در دانشگاه پرینستون. جفری در زمینهٔ منطق صاحب چند تألیف و در طرح مباحثی از منطق مبتکر روش است. این کتاب که متن مناسبی برای آموزش منطق صوری است در هفت فصل و با این عناوین تدوین شده است: استنتاج تابعِ ارزشی، درختانِ ارزش، هم ارزیِ تابعِ ارزشی، ترکیبهای شرطی، منطقِ محمولاتِ مرتبهٔ اول، عدم قطعیت، تمامیّت و عدم تمامیّت.

مباحث اصلی منطق صوری در فصول کتاب طرح شده است و فصلهای یکم تا پنجم به کلیات منطق می پردازد. روش موسوم به درختی که از کارآمدترین و زودیاب و آسان یاب‌ترین روشها برای

آزمون راستی یا ناراستی عبارتهای منطقی است و جفری در طرح و ترویج آن مؤثر بوده است، و منطق خوانان ایرانی شاید زیاد با آن آشنا نباشند، موضوع بحث فصل دوم است. مطالب این کتاب به گونه‌ای طرح و تدوین شده است که خوانندهٔ علاقه‌مند نه تنها با کلیات مباحث منطق بخوبی آشنا می شود، بلکه حوزه‌هایی از دانش را که با منطق مرز مشترك دارند و نیز زمینه‌هایی را که خاستگاه مشترك این دانشهاست می شناسد. مطالعهٔ این کتاب بویژه برای دانشجویان فلسفه و نیز دانشجویانی که منطق را به عنوان یکی از دوره‌های درسی می گذارنند بسیار سودمند است. مطمئناً مؤلفان کتب درسی منطق برای دبیرستانها از روشهای نوپدیدی که آموزش منطق به دانش آموزان را تسهیل می کند، و نمونه‌هایی از آنها را در این کتاب می توان دید، در آینده بیشتر استفاده خواهند کرد.

کارنامهٔ استاد صدرالدین عینی. با کوشش و اهتمام کمال ص. عینی، زیرنظر محمد عاصمی (رئیس فرهنگستان علوم تاجیکستان)، دوشنبه، عرفان، ۱۹۷۸، رحلی، مصّور.

صدرالدین عینی نویسنده، شاعر، روزنامه‌نگار، منتقد اجتماعی و سیاسی و انقلابگر تاجیکی است که سالها پیش خوانندگان ایرانی با بعضی از آثارش در مجلهٔ سخن آشنا شدند و کتاب یادداشتها، که زندگینامهٔ خود نوشت اوست، به کوشش سعیدی سیرجانی در سالهای اخیر منتشر شده است. صدرالدین عینی به جهاتی در نظر مردم تاجیکستان مقامی بلند دارد و ایرانیان علاقه‌مند به نثر و نظم فارسی، خاصّه به نثر، چون به نوشته‌های تاجیکها و افغانها، بویژه از جهت تفاوتهایی که بعضاً با نثر رایج دارد کنجکاو و علاقه‌مند هستند، آثار او را که تاکنون به خط فارسی منتشر شده است استقبال کرده‌اند.

کارنامه... که به مناسبت صدمین سالگرد زادروز او منتشر شده است حاوی ۲۸۰ قطعه عکس رنگی و سیاه و سفید از حالات و مراحل حیات و محیطها و خویشان و آشنایان و همفکران عینی و صحنه‌هایی از محیط طبیعی و اجتماعی و زیبایی هایی مناظر ماوراءالنهر و آن صفحات و عکس آثار و نوشته‌جات عینی است. دیباچه‌ای در ۱۸ صفحه به خط فارسی و به گویش تاجیکی به قلم کمال عینی در معرفی صدرالدین و سبب تدوین و انتشار کارنامهٔ حاضر مندرج است که حاوی اطلاعات سودمندی دربارهٔ صدرالدین عینی است. در این دیباچه شعری که علی اصغر حکمت در ستایش از عینی سروده بود و جوابیهٔ منظوم عینی و ستایش عینی از حکمت چاپ شده است که هردو ظریف و نغز است. در این

دیباچه از نام سعید نفیسی و ناتل خانلری نیز به نیکی یاد شده است.

شرح تصویرها به خط سیریلیك و به زبان روسی است، اما ترجمهٔ آنها به زبان انگلیسی در پایان کتاب آمده است. خوانندگانی ایرانی علاقه‌مندی که قدری انگلیسی بدانند، بسهولت می توانند از این فهرست استفاده کنند. بعضی از عکسهای این کتاب سوای مضمون، ارزش هنری دارد. عکسهایی که از مناظر قدیم و جدید بخارا، مسجد سمرقند، آرامگاه رودکی، سعید نفیسی و نظایر آنهاست مطمئناً برای برخی از ایرانیان پژوهنده و علاقه‌مند به فرهنگ کششی مخصوص دارد.

کتاب توس: مجموعهٔ مقاله. تهران، توس، ۱۳۶۶، ۵۲۰ ص، وزیری، جدول، تصویر.

جُنگی است از بیست و چند مقالهٔ تالیف و ترجمه و چند شعر، در زمینه‌های مختلف که در پنج بخش تنظیم شده است. بخش اول شامل پنج مقاله در حوزهٔ علوم اجتماعی؛ بخش دوم حاوی شش مقالهٔ تاریخ سیاسی و تاریخ فکری؛ بخش سوم، سه مقالهٔ ادبی؛ بخش چهارم، سه مطلب هنری؛ و بخش پنجم چند مطلب در زمینه‌های مختلف و چند شعر. از این مجموعه مقالاتی که عمدتاً در حوزهٔ فرهنگ قرار می گیرد و ارزش تحقیقی بیشتری دارد اینهاست: "چند یادداشت از نادر افشار نادری"؛ "پژوهشی در مرجئه" (رضا رضازادهٔ لنگرودی)، "چند نظر دربارهٔ بینش و روش پژوهش میرچا الیاده" (جلال ستاری). "مقدمه‌ای بر شاهنامهٔ فردوسی" (مهدی قریب)؛ "فرهنگ مردم‌شناسی" (میشل پانوف و میشل پرن).

کتابخانه‌ها و کتابداران در عصر الکترونیك. ویلفرد لنکستر، ترجمهٔ اسدالله آزاد، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس، ۱۳۶۶. ۳۰۰ ص، وزیری، با جدول، تصویر، نمودار، واژه‌نامه.

اثری اندیشه برانگیز، برای کتابداران مقاوم در برابر تغییرات جدید ذهن آشوب و عرف شکن، و نوشته‌ای آینده‌نگر و آینده‌گرا. لنکستر نویسندهٔ این کتاب، بویژه برای آن دسته از کتابدارانی که با علم اطلاع رسانی آشنا و در جریان تحولات این علم و فنون کاربردی آن بوده‌اند نامی ناآشنا نیست. او از استادان ممتاز علم اطلاع رسانی در دانشکده‌های کتابداری امریکا و صاحب تألیفات بسیاری است که هرکدام حاوی رأی و اندیشه‌ای بدیع و تازه، و گامی بلند به سوی شناخت و پیشرفت دستاوردهای علم اطلاع رسانی و کاربرد آن در کتابخانه‌ها و مراکز اسناد و اطلاع بوده است.

کتابخانه‌ها و کتابداران در عصر الکترونیك، نخستین کتابی است که از لنکستر به فارسی ترجمه شده است. موضوع اساسی و عمده‌ای که این کتاب دربارهٔ آن به بحث می پردازد اجمالاً این است که در عصری که رسانه‌های ارتباطی الکترونیکی، مانند کامپیوتر و رسانه‌های مخابراتی دور برد، جای کتاب و کاغذ را می گیرد، و روز به روز هم بر سرعت این جایگزینی افزوده می شود، و شبکه‌های اطلاعاتی و ارتباطی مجهز به ابزارهای جدید تارهای خود را در همه جا و در همه چیز می تند، تکلیف کتابخانه‌ها چیست؟ یا به عبارت بهتر و کلّی تر، همهٔ نظامهای مبتنی بر کاغذ در این انتقال دورانساز، که به زعم نویسنده اهمیت و آثارش کمتر از انقلاب صنعتی نیست، با چه مسائل، مشکلات، آسیبها، خطرات و نیز مزایا و محاسنی رو به رو هستند؟

لنکستر از "جامعهٔ بی کاغذ" سخن می گوید، جامعه‌ای که دارد از راه می رسد و جای "جامعهٔ مبتنی بر چاپ" را می گیرد. او این نکته را در فصلهای یازده‌گانه کتاب، و در بحثهای مربوط به "کامپیوترها و نشر"، "نظام ارتباطی بی کاغذ"، "کنار رفتن چاپ بر کاغذ"، "فروپاشی کتابخانه" با تاکید و تفصیل بیشتر بررسی کرده است، و بویژه به این نکته توجه داشته است که آیا کتابخانه‌ها آینده‌ای دارند و آیا راههایی هست که کتابخانه‌ها بتوانند نظامها، روشها و دستاوردهای تازه را بتدریج بپذیرند، متحول شوند و به سرنوشت نهادهایی دچار نشوند که در گذرگاه تاریخ به عنوان نهادهای سنّت گرای، سنّت پرست، مخالف پیشرفت، با همهٔ حرمت و عزّتی که روزگاری داشتند، بر چیده شدند؟

کتابخانه‌ها و کتابداران در عصر الکترونیك کتابی است خواندنی. فصلهایی که مبتنی بر آمار و ارقام و تحلیلی است برای تدریس در مدارس کتابداری و در دروس اطلاع رسانی بسیار سودمند است. خواندن فصلهایی که به اکنون و آیندهٔ کتابخانه‌ها می پردازد، به کتابداران غیر کتاب پرست و حقیقت جو توصیه می شود.

کتابشناسی اقبال. محمد ریاض، پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۴، ۳۲۰ ص، وزیری.

این کتاب که نود و نهمین اثر مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان است و به مناسبت کنگرهٔ بزرگداشت علّامه محمّد اقبال لاهوری، متفکر پاکستانی و شاعر بزرگ فارسی سرا، که در تهران برگزار شد منتشر شده است، کتابشناسی توصیفی، و در مواردی تحلیلی، آثار و ترجمه‌های آثار علّامه اقبال و کتابها و مقاله‌هایی است که دربارهٔ او نوشته‌اند. پیش از این چندین کتابشناسی به زبان اردو، انگلیسی و کتابشناسیهای کوچکی

به زبانهای دیگر دربارهٔ اقبال منتشر شده است، اما کتاب اخیر با اینکه براساس روشهای مقبول کتابشناسی تهیه نشده است، به لحاظ جامعیت بیشتر و توضیحاتی که در باب بعضی منابع دارد از بقیه سودمندتر است.

این کتاب چهار باب دارد. باب اول در ۱۵۰ صفحه شامل آثار، اعم از کتب و رسالات و مقالاتی است که به زبانهای فارسی، اردو و انگلیسی و چند زبان دیگر دربارهٔ احوال و افکار و آثار علّامه اقبال منتشر شده است. مشخصات کتابشناسی هر اثر مطابق سلیقهٔ مُدَوِّن ذکر شده و توضیح و توصیف در مواردی ذیل مشخصات درج شده است. البته چون محمد ریاض و مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان از چند و چون منابع مربوط به علّامه اقبال آگاهند، نکاتی که در توضیح و توصیف آورده‌اند سودمند است و از لحاظ مأخذشناسی اهمیت دارد.

باب دوم در ۴۷ صفحه شامل اطلاعات آثار منظوم و منثور علامه اقبال به شرح ایضاً و با این تفاوت که آثار کاملتر و دقیقتر معرفی شده است. باب سوم در ۷ صفحه شامل شرحهایی است که بر آثار منظوم علامه اقبال نوشته‌اند و باب چهارم در ۲۸ صفحه مشتمل بر اطلاعات ترجمهٔ آثار علّامه به زبانهای دیگر است.

کتابشناسی ایران. ماهیار نوابی، تهران، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
جلد ۶: دین و فلسفه و دانش، ۱۳۶۳، ۸۰۴ ص، وزیری.
جلد ۷: [زبانشناسی، زبانها، گویشها و لهجه‌های ایرانی]، ۱۳۶۶، ۱۰۰۴ ص، وزیری.

مجلّدات قبلی این کتابشناسی بتدریج و در طول سالها منتشر شده است. جلد ششم شامل مشخصات کتابشناسی کتب و مقالات فرنگی دربارهٔ ادیان ایرانی و ادیان و مذاهب رایج در ایران از قدیم الایام تاکنون، فلسفه و فلاسفه و حکما و علمای ایرانی؛ جلد هفتم حاوی مشخصات کتابشناسی بیش از ده هزار کتاب و مقالهٔ فرنگی دربارهٔ زبانشناسی ایرانی، زبانهای کهن، میانه و جدید و گویشها و لهجه‌های ایرانی است. این جلد ضمیمهٔ مفصلی دارد حدوداً بیش از ۴۰۰ صفحه در باب ادبیات فارسی و شاعران و نویسندگان ایرانی، اعم از قدیم و جدید. فی المثل آثار مربوط به حافظ زیر نام او در ۲۰ صفحه، آثار مربوط به صادق هدایت در ۴ صفحه و آثاری که دربارهٔ آل احمد است در یک صفحه معرفی شده است.

دربارهٔ شیوهٔ تدوین این کتابشناسی و مسائل فنی قبلاً مطالبی نوشته‌اند و اشاره به آنها تکرار مکرّر است. کتابشناسان علاقه‌مند می توانند برای آگاهی از نکته سنجی های حرفه‌ای به آن مطالب مراجعه بفرمایند. اما خوب است

جوانانی که در مدارس کتابداری به فراگیری روشهای تدوین کتابشناسی در کنار سایر دروسشان مشغولند، گذشته از بررسی دقیق جنبه‌های فنّی کار، از تدوین کنندهٔ این کتاب و تدوین کنندگان دیگری که دست به چنین کارهای سترگ و پرزحمتی می زنند، درس همت و پشتکار بیاموزند.

جلد هفتم کتابشناسی ایران با صحافی بسیار خوب و رنگ جلد هماهنگ و چشم نواز تجلید شده است. ای کاش سولفانهای رنگارنگ نصیب ناشر این کتاب شود تا اندکی تنوع رنگ جلد جای جلدهای همیشه سیاه را بگیرد.

کرد و کردستان. واسیلی نیکیتین، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، نیلوفر، ۱۳۶۶، ۶۴۰ ص، رقعی، مصّور، نقشه.

با آنکه سالیانی متمادی از انتشار اصل این کتاب می گذرد و با وجود آنکه در نیم قرن گذشته کُردشناسی تحولات بسیاری را از سرگذرانده و تحقیقات تازه وپرمایه‌ای در این رشته منتشر شده است، اما کرد و کردستان هنوز هم در شمار مهمترین منابع تحقیقی دربارهٔ کردشناسی است و انتشار ترجمهٔ فارسی آن برای کردشناسان و علاقه‌مندان مغتنم است.

واسیلی نیکیتین در دورهٔ جنگ جهانی اول کنسول دولت روسیهٔ تزاری در تبریز بود و در مدتی که در ایران اقامت داشت تحقیقات وسیعی دربارهٔ کردهای ایران به عمل آورد و تیره‌های مختلف کرد را از نزدیك مورد مطالعه قرار داد. پس از انقلاب روسیه به فرانسه رفت و ساکن آنجا شد و تحقیقاتش را در مراکز پژوهشی جدّیتر ادامه داد. آثار بسیاری از او باقی است و آرای علمیش برای محققانی که کار وی را دنبال کرده‌اند همیشه دارای اهمیت بوده است.

کرد و کردستان گرچه به قلم شیوای شیخ المترجمین محمد قاضی و مطابق معمول ایشان به فارسی سلیس و روان ترجمه شده است، اما چون سالهاست از تاریخ تحریر آن گذشته است نیاز بدان دارد که با توضیحات و تعلیقات بیشتری همراه باشد. کاش یکی از محققان کردشناس این وظیفه را به عهده می گرفت تا ترجمه‌ای شیوا با توضیحات و تصحیحات لازم، چه از لحاظ موضوع و محتوا و چه از جهت ضبط نامها، و اشاره به نوشته‌ها و تحقیقات اخیرتر، همراه می شد.

کرد و کردستان مشتمل است بر ۱۲ فصل، ۶ ضمیمه، تعدادی عکس و چند نقشه با کیفیتی نه چندان خوب، و متأسفانه فاقد فهرست اعلام و موضوع. اصل و مبداء و خصوصیات زبان شناسی و مردم شناسی، محل سکونت و طرز زندگی و عادات و رسوم، خلق و خوی و مسکن وپوشاك وخوراك، زندگی معنوی

و ادبیات، و حرکتهای سیاسی و شورشهای کردان از مهمترین مطالبی است که با روشی عالمانه و محققانه مورد بحث قرار گرفته است. البته اطلاعات و تحقیقات نیکیتین دربارهٔ همهٔ جهات موضوع و بسیاری از عشایر و طوایف کرد مقیم کردستان ایران و عراق و باختران (کرمانشاهان) و بعضی نقاط دیگر در ایران و نیز ترکیه عمیق نیست. خلأهای زیادی در کار او هست که تحقیقات اخیرتر آنها را پر کرده است. بعضی ضبطهای او نادرست است، ولی با این همه این کتاب مأخذ مهمی است که حقیقتاً ترجمهٔ آن لازم بود. امید آنکه با ترجمه و انتشار سایر مآخذ اصلی در این حوزه، و الحاق یادداشتهای تکمیلی و تصحیحی ایرانیان کردشناس بدانها، کردشناسی در ایران بر پایه‌های علمی‌تر و موثق‌تری استوار شود.

مدخل تاریخ شرق اسلامی؛ تحلیلی کتابشناختی. ژان سوواژه، ترجمهٔ نوش آفرین انصاری (محقق)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ۴۷۳ ص، وزیری.

اصل این کتاب را سوواژه، خاورشناس و اسلام شناس فرانسوی، در ۱۹۴۳ انتشار داد و از همان آغاز به عنوان مرجعی منظّم و عملاً سودمند با استقبال اسلام‌شناسان و کتابشناسان منابع اسلامی و پژوهشگران رو به رو شد. سوواژه چند سال دیگر روی این کتاب کار کرد و ویرایش کاملتری از آن انتشار داد. قصدش این بود که این کار را ادامه دهد، اما مرگ مهلتش نداد. کلود کاهنِ اسلام شناس و ایرانشناس، گرونباومِ اسلامشناس و تنی چند از اسلامشناسان دیگر در تکمیل، ویرایش و انتشار چاپهای دیگر این کتاب همکاری کردند.

مدخل تارخ شرق اسلامی مرجعی است پر از نکته و اطلاع و نقد و نظر، مأخذی بسیار سودمند برای پژوهندگان مطالعات اسلامی، کتابی درسی برای دانشجویان کتابشناسی و اثری راهنما و روش آموز برای مأخذشناسان و نیز پژوهندگان و دانشجویان تاریخ ایران. مراد از شرق اسلامی حدوداً کشورها و سرزمینهای ایران، عربستان، بین النهرین، ترکیهٔ عثمانی، شامات، فلسطین و مصر است، و غرب اسلامی از شمال افریقاست تا اندلس. این کتاب، مآخذ تاریخی نواحی شرق عالم اسلام را عمدتاً و مآخذ تاریخی نواحی غرب عالم اسلام را بعضاً در سه بخش عمده با عناوین منابع تاریخ اسلامی، ابزار تحقیق و آثار عمومی، و کتابشناسی تاریخی، و مجموعاً در بیست و پنج فصل، و البته خطاب به پژوهشگران و دانشجویان اروپایی اسلامشناسی بررسی کرده است. زبان و خط، اسناد، منابع نقلی و فقهی و اداری و جغرافیایی و باستانشناسی و تراجم احوال موضوع بررسی بخش اول؛ کتب و نشریات و

مکان شناسی تاریخی و نژادشناسی و گاهشماری و تبارشناسی دودمانها و قبیله‌ها و زندگیِ اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، معنوی، فرهنگی و هنری در دوره‌های عمدهٔ تاریخ اسلام در بخش دوم؛ و مآخذ تاریخی و منابع تحقیقی دوره‌های تاریخی ظهور اسلام، خلافت، نهضتهای شعوبی، اسماعیلیان، سلجوقیان، مغولان، تیموریان، صفویان، ترکان عثمانی، مرابطون و موحدون در بخش سوم بررسی شده‌است.

این مرجع پر اطلاعِ سودمند، سرشار از اعلام و اصطلاحات و اختصارات و عناوین گوناگون است. مترجم این کتاب توانسته است با زحمات فراوان و جست و جوهای بسیار اثری را به فارسی برگرداند که در ردیف مراجع معتبر و ماندگار جای می گیرد و از عمده‌ترین ابزارهای آموزش و پژوهش در حوزه‌های اسلام شناسی، کتابشناسی و تاریخ به شمار می رود.

نگاهی تازه به معنی شناسی. فرانك پالمر، ترجمهٔ کورش صفوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۶، ۲۷۰ ص، رقعی.

نخستین کتاب جدّی و نسبتاً جدید دربارهٔ معنی شناسی به زبان فارسی. معنی شناسی (سمانتیك) از ارکان اصلی علم زبانشناسی، و به زعم عده‌ای مهمترین مبحث و شاید دشوارترین آن نیز هست. نویسندهٔ کتاب، انگلیسی است و این کتاب که در هشت فصل با عناوین مقدمه، حوزهٔ معنی شناسی، بافت غیرزبانی، ساخت واژگانی، بافت زبانی، معنی و جمله، معنی شناسی و دستور و مسائل جاری تدوین شده است مجموعه‌ای از خطابه‌های درسی اوست که در ۱۹۷۱ برای دانشجویان زبانشناسی ایراد کرده است. مترجم که به تعلیم و تعلّم زبانشناسی اشتغال دارد ظاهراً در درسهای پالمر حاضر می شده و به لحاظ تأثیری که از منش و روش استادش گرفته است و برای به جا آوردن حق بزرگ استادی، و نیز بخصوص استفادهٔ دانشجویان ایرانی، این اثر او را به فارسی برگردانده است.

نگاهی تازه به معنی شناسی، متنی درسی برای رشتهٔ زبانشناسی، اثری مفید برای پژوهندگانی که دربارهٔ دستور زبان فارسی تحقیق و تألیف می کنند، حاوی اطلاعات و نکاتی سودمند برای متخصصان علم اطلاع رسانی و انفورماتیك و متنی با اهمیت برای آن عدهٔ انگشت شماری است که دربارهٔ ساخت اصطلاحنامه‌ها (تزاروسها) مطالعه می کنند.

هنر در گذر زمان. هلن گاردنر، ترجمهٔ محمدتقی فرامرزی، تهران، آگاه، ۱۳۶۵، ۸۱۱ صفحهٔ ۲ ستونی، رحلی، مصّور (۹۵۹ قطعه سیاه و سفید، ۱۱۰ لوحهٔ

رنگی)، نقشه، نمودار، واژه‌نامه.

کتابی خوش چاپ و شکیل، با تصویرهای فراوان، نقشه‌ها و نمودارهای گویا و زیبا، در ۵ بخش و ۲۲ فصل دربارهٔ تاریخ عمومی هنر از دوره‌های پیش از تاریخ تا هنرِ پس از جنگ جهانی دوم. این کتاب در نوع خود در زبان فارسی بسیار کم نظیر و بویژه مأخذ بسیار سودمندی برای دانشجویان رشته‌های هنر و معماری است.

خانم هلن گاردنر نویسندهٔ این کتاب ویرایش نخست اثر خود را برای دانشجویان در ۱۹۲۶ انتشار داد و تا ۲۰ سال پس از آن تاریخ که از دنیا رفت، دو ویرایش دیگر از همین اثرش را منتشر ساخت. ویرایش پنجم که به اهتمام دو هنرشناس به نامهای هورست دلاکروا و ریچارد تنسی و با همکاری تنی چند از اساتید هنر با تغییرات و اضافات بسیار در ۱۹۷۰ انتشار یافته مبنای ترجمه از انگلیسی به فارسی بوده است.

هنر در گذر زمان برای مطالعهٔ اجمالی هنرها از دیرینه‌ترین ایام تا دورهٔ معاصر کتاب بسیار مناسبی است. برای مثال هنر مصر در ۲۵ صفحه، هنر یونان در ۵۰ صفحه، هنر چین در ۲۰ صفحه به اجمال، اما پرمطلب، پر نکته و با انتخابهای هنرمندانهٔ تصاویر معرفی شده است. بخشهای هنر در دنیای کهن حدوداً در ۲۴۰ صفحه، هنر در سده‌های میانه در ۸۰ صفحه، هنر رنسانس و باروك در ۲۰۰ صفحه، هنر در دنیای نوین در ۱۲۰ صفحه، هنر در جنوب و شرق آسیا و هنر بومیان امریکا در ۱۰۰ صفحه نگاشته شده که برای کسب اطلاعات کلی و پایه مناسب است. واژه‌نامه‌ای انگلیسی به فارسی در ۷ صفحهٔ سه ستونی و کتابشناسی توصیفی و گاه تحلیلیِ مفصلی به انگلیسی در ۱۰ صفحه، و فهرست راهنمایی نسبتاً تحلیلی در ۱۶ صفحهٔ سه ستونی و در حد استانداردهای مطلوب در آخر کتاب به ترتیب آمده است. چاپ هنر در گذر زمان از لحاظ فنّی نقطهٔ عطفی در تاریخ فعالیت انتشاراتی ناشر این کتاب است.

مراکز توزیع :

۱ـ خیابان سید جمال الدّین اسدآبادی، خیابان ۶۴، مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تلفن ۶۸۸۰۳۵ :

۲ـ خیابان نوفل لوشاتو(فرانسه)، کوچه شهید آراکلیان(نظامی)، پلاک ۶، انجمن حکمت و فلسفه، تلفن ۶۴۰۵۴۴۵